Hedhri Nadhiran, M.Ag
SYEKH NAWAWI
AL-BANTANI
Analisis Metode Syarah Hadis dalam
Kitab Maraqi al-'Ubudiyah
NoerFikri

SYEKH NAWAWI AL-BANTANI
Analisis Metode Syarah Hadis dalam Kitab *Maraqi al-'Ubudiyah*

HEDHRI NADHIRAN

SYEKH NAWAWI AL-BANTANI
Analisis Metode Syarah Hadis dalam Kitab *Maraqi al-'Ubudiyah*

Penulis : Hedhri Nadhiran
Layout : Tri Septiana Kebela
Desain Cover : Ismoko

Hak Penerbit pada NoerFikri Palembang
Anggota IKAPI (No. 012/SMS/13)

Dicetak oleh NoerFikri Offset
Jl. Mayor Mahidin No. 142
Palembang – Indonesia ✉ 30126
Telephone : 0711 366625
Fax : 0711 366625
Email : noerfikri@gmail.com
Cetakan I : Januari 2021
18 X 25
viii, 141 hlm

ISBN : 978-602-447-655-7

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah swt karena atas se-izin-Nya, penerbitan buku hasil penelitian ini dapat terwujud. *Shalawat* dan *salam* kepada junjungan umat, Nabi Muhammad saw., keluarga dan para shahabatnya yang telah berjuang hingga - kemudian - Islam dapat tegak di Bumi Nusantara ini.

Buku yang ada di hadapan para pembaca ini merupakan edisi cetak dari Penelitian berjudul "Tipologi dan Metode Syarah Hadis Syekh Nawawi al-Bantani (Kajian Kitab *Maraqi al-'Ubidiyah*)". Topik ini diangkat karena hasil bacaan peneliti menunjukkan bahwa kajian terhadap metodologi syarah hadis masih jarang dilakukan. Ini berbanding terbalik dengan kajian al-Qur'an yang telah menghasilkan banyak kitab tafsir dengan metode penafsiran yang beragam. Padahal, hadis menempati posisi penting sebagai sumber ajaran Islam kedua dan berfungsi sebagai *al-bayan* (penjelas) bagi al-Qur'an. Kegagalan memahami hadis dapat berakibat pada kegagalan dalam memahami al-Qur'an.

Urgensi kajian ini semakin menguat ketika perhatian diarahkan kepada tipologi pemahaman teks agama (al-Qur'an dan hadis) yang didominasi oleh pemahaman *hard textual* - meminjam istilah Abdullah saeed - yang sangat literal dan cenderung mengabaikan indikator lain yang seyogyanya disertakan selama proses pemahaman tersebut. Pada gilirannya wajah Islam yang tampil ke permukaan adalah wajah yang kaku dan *rigid*. Inilah yang kemudian memotivasi peneliti untuk giat meng-*eksplore* lebih dalam persoalan metodologi syarah hadis dengan 'membongkar' *turats* karya ulama masa lalu sehingga dapat dirumuskan model pemahaman yang tepat. Ditentukanlah pilihan kepada Kitab *Maraqi al-'Ubudiyah* karya Syekh Nawawi al-Bantani, sosok ulama Nusantara yang terlibat aktif dalam

Jaringan Pembaharuan Islam di Indonesia abad ke-19 dan memiliki karir intelektual yang memukau di dunia Islam. Kitab *Maraqi al-'Ubudiyah* merupakan syarah *Bidayatul Hidayah* karya *Hujjatul Islam* Imam al-Ghazali. Kitab *Bidayah* sendiri ditulis adalah sebagai panduan dasar bagi umat agar dapat mencapai ketaqwaan hakiki. Melihat ketinggian nilai dari kedua kitab ini, peneliti berharap dapat menemukan tawaran 'alternatif' metode dan pemahaman hadis yang relevan dengan konteks kekinian.

Terlepas dari berbagai temuan yang terdapat di dalamnya, metode syarah hadis al-Bantani memiliki kelebihan berupa sentuhan 'tasawuf' pada setiap topik yang dibahas, termasuk ketika menjelaskan hadis-hadis terkait. Padahal hadis yang terdapat di dalam *Maraqi al-'Ubudiyah* umumnya adalah hadis-hadis ibadah, dimana dalam kajian keislaman selama ini, fiqh sering diposisikan menjadi 'lawan' bagi tasawuf (syariat *vis a vis* hakikat). Dengan kepiawaiannya, Syekh Nawawi al-Bantani dengan lugas berhasil mengharmonisasikan keduanya sehingga kitab *Maraqi al-'Ubudiyah* tetap dipelajari dan menjadi buku pegangan di berbagai pesantren tradisional di Indonesia. Corak syarah hadis yang bernuansa sufistik ini - boleh jadi - dapat dimanfaatkan untuk memahami hadis-hadis Nabi lainnya pada tema yang berbeda sehingga pada gilirannya akan dapat menampilkan sosok Islam yang ramah.

Dalam penyelesaian penelitian ini, peneliti mendapat bantuan dari berbagai pihak. Karena itu ucapan terima kasih dihaturkan kepada semua pihak yang telah membantu dari awal hingga akhir penyelesaiannya. Dengan tidak mengurangi rasa hormat kepada yang lain, secara khusus ucapan terima kasih disampaikan kepada Bapak Rektor UIN Raden Fatah, Drs. M. Sirozi, MA., Ph.D. yang berkenan meloloskan anggaran Penelitian BOPTN 2019, Ibu Dr. Syefriyeni, M.Ag., selaku Ketua LP2M UIN Raden Fatah, yang senantiasa berjibaku dan 'berdarah-darah' dalam mendorong dan meningkatkan kualitas dan kuantitas Penelitian di Universitas. Bapak

Dr. Abdul Hadi, Kepala Pusat Penelitian dan Penerbitan UIN Raden Fatah yang tidak pernah bosan mengingatkan para peneliti untuk menyelesaikan penelitian sesuai waktu yang ditentukan. Tak lupa, ucapan terima kasih juga ditujukan kepada seluruh staf LP2M UIN Raden Fatah yang selalu memfasilitasi kegiatan penelitian ini dan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam - khususnya Para Dekanat, tempat tugas peneliti, yang banyak memberikan kelonggaran waktu dalam hal mengajar agar penelitian ini dapat terselesaikan secara maksimal. Kepada mereka semua, penghormatan, ungkapan terima kasih dan doa senantiasa peneliti sampaikan agar apa yang diusahakan selama ini bagi kemajuan UIN Raden Fatah menjadi ladang pahala yang tidak pernah putus dan mendapat balasan dari Allah SWT.

Terakhir, penulis menyadari bahwa penelitian ini masih memiliki banyak kelemahan dan kekurangan. Karena itu, kritik konstruktif dari para pembaca sangat diharapkan bagi perbaikan dan penelitian selanjutnya.

Penulis

Hedhri Nadhiran

ABSTRAK

Di antara problem yang muncul ketika berinteraksi dengan hadis adalah bagaimana memperoleh pemahaman yang 'benar'. Kegagalan memahami hadis sendiri dapat berimbas pada kegagalan memahami pesan al-Qur'an mengingat fungsi utama hadis sebagai *bayan* (penjelas) bagi Kitab Suci tersebut. Disinilah pentingnya penggunaan metode syarah yang tepat dalam memahami hadis. Salah seorang ulama yang mengambil peran penting ini adalah Syekh Nawawi al-Bantani (1813-1897 M), melalui kitabnya, *Maraqi al-'Ubudiyah* syarah *Bidayatul Hidayah* karya *Hujjatul Islam* Imam al-Ghazali. Karya al-Ghazali sendiri lebih merupakan Kitab yang banyak mengulas tuntunan atau adab dalam beribadah dan hampir selalu mendasarkan argumentasi uraiannya dengan menggunakan hadis-hadis Nabi saw. Pertanyaan yang muncul kemudian adalah bagaimana tipologi dan metode syarah Syekh Nawawi al-Bantani ketika berhadapan dengan hadis-hadis tersebut. Pertanyaan ini sangat menarik mengingat fenomena pemahaman teks agama (hadis) yang cenderung didominasi oleh pemahaman tekstual sehingga memunculkan stigma kaku dan rigid; kebutuhan terhadap sebuah metode syarah dan juga pemahaman hadis yang relevan dengan konteks kekinian; dan sosok Syekh Nawawi al-Bantani yang cenderung sufistik, padahal dalam tradisi pemikiran Islam, fiqh - bersama dengan aqidah, sering diposisikan pada kutub yang berlawanan dengan tasawuf sehingga muncul istilah syariah *vis a vis* hakikat.

Hasil penelitian menemukan bahwa tipologi pemahaman hadis Syekh Nawawi al-Bantani adalah *soft textual*. Wujud dari penerapan tipologi ini berupa penyertaan ayat al-Qur'an dan hadis-hadis terkait, di samping memberikan makna terhadap lafaz-lafaz yang dianggap dianggap sebagai istilah kunci dalam matan hadis. Sementara pemahaman terhadap makna hadis diberikan secara mendalam dengan corak sufistik yang sangat kuat, ditandai dengan uraian tentang hikmah dan anjuran membaca doa ketika melakukan ibadah. Sejalan dengan tipologi *soft textual* ini, metode syarah yang diaplikasikan Syekh Nawawi al-Bantani berupa *syarah al-wasith*, seperti terlihat dari terpenuhinya mayoritas unsur pada aspek lafaz, matan dan pemahaman, ketika ia mensyarah. Satu aspek yang luput dari uraiannya adalah tentang sanad hadis, dan ini menjadi satu kelemahan kitab *Maraqi al-'Ubudiyah* mengingat syarah pada hakekatnya adalah penjelasan sebuah hadis; baik yang terkait dengan sanad ataupun matannya. Seyogyanya, Syekh Nawawi al-Bantani menempuh cara ini mengingat kecenderungan kelompok sufi yang cenderung 'sangat longgar' dalam menggunakan hadis.

DAFTAR ISI

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Pemikiran

Kajian tentang metode syarah hadis sampai saat ini masih penting untuk dilakukan. Hal ini berangkat dari kesadaran bahwa persoalan keagamaan yang muncul di tengah umat semakin kompleks, seperti tantangan perubahasan sosial, kemajuan sains, dan problem sosial keagamaan akibat pemahaman teks agama (hadis) yang cenderung tekstual.[1] Tentu saja, semua ini kemudian berimbas pada praktek keberagamaan umat. Karena itu, cara dan model pensyarahan yang sudah ada dan dirintis oleh para ulama menjadi perhatian utama untuk mendapatkan hasil tepat dari mengkaji sebuah pesan Nabi. Berangkat dari pemahaman ini, maka penelitian terhadap metodologi syarah hadis di era klasik hingga kontemporer menjadi pembacaan dan peneropongan yang menarik untuk dicermati.[2]

Urgensi kajian ini semakin signifikan mengingat kedudukan hadis sebagai sumber ajaran Islam dengan fungsi utama sebagai *bayan* (penjelas) al-Qur'an. Boleh jadi, kegagalan memahami hadis akan berimbas pada kegagalan memahami pesan al-Qur'an mengingat sebahagian besar ayat-ayat al-Qur'an bersifat global,[3] sehingga

---

[1]Khaled Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Yang Sewenang-Wenang Dalam Wacana Islam*, terj. ,(Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003), hal. 121-130

[2]M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis*, (Yogyakarta: SUKA Press, 2012), hal. v

[3]Menurut para ulama, fungsi hadis sebagai *bayan* al-Qur'an mempunyai 4 (empat) bentuk, yaitu sebagai *bayan taqrir/ta'kid*, *bayan tafshil, bayan tasyri'* dan *bayan nasakh*. Mereka sepakat pada tiga fungsi utama, dan berbeda pada yang keempat. Imam Syafi'i menolak fungsi hadis sebagai pembatal hukum al-Qur'an karena kedudukannya sebagai sumber kedua. Tetapi Imam Hanafi mengakui keberadaannya karena memandang bahwa

membutuhkan penjelasan agar dapat diamalkan dalam keseharian. Nilai inilah yang dipahami oleh para shahabat ketika mereka merekam dan mencatat segala sesuatu yang berasal dari Nabi, untuk kemudian mereka terapkan dalam kehidupan. Bagi mereka, Nabi adalah sosok al-Qur'an hidup. Model terbaik pengamalan al-Qur'an adalah apa yang dicontohkan oleh Rasulullah. Inilah yang diyakini oleh Ummul Mu'minin Aisyah ra., ketika beliau ditanya tentang akhlak Nabi. Beliau menjawab: خُلُقُهُ الْقُرْآنُ .[4]

Dari gambaran di atas dapat ditegaskan bahwa sebagai suatu aktivitas, praktek pensyarahan ditengarai telah ada sejak Rasulullah hidup dan hanya berupa tradisi lisan. Rasul ketika itu berperan sebagai satu-satunya pensyarah terhadap perkataan dan perbuatannya (baca: hadis) yang belum jelas bagi para shahabat. Sepeninggal beliau, tanggung jawab sebagai pensyarah-pun berpindah ke pundak para shahabatnya terutama ketika mereka melakukan perlawatan ke daerah-daerah baru untuk mengembangkan Islam. Menurut Nuruddin 'Itr, di era shahabat inilah cikal bakal keilmuan hadis; baik yang terkait dengan kritik hadis ataupun fiqh hadis, berkembang sebagai bentuk ijtihad mereka.[5]

Namun sebagai suatu kegiatan ilmiah,[6] syarah hadis mulai

---

dari aspek substansi, hadis juga merupakan wahyu. Uraian lebih lanjut mengenai fungsi hadis sebagai *bayan* al-Qur'an, lihat: Muhammad Abu Zahu, *al-Hadis wa al-Muhaddisun*, (Tp: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th), hal. 38-39

[4]Yusuf al-Qaradhawi, *Kayfa Nata'amalu ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah: Ma'alim wa Dhawabith*, (al-Ma'had al-'Alami li al-Fikri al-Islami, Virginia, 1990), hal. 23

[5]Nuruddin 'Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadis*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1990), hal. 16

[6]Dimaksudkan dengan "kegiatan ilmiah" sendiri adalah maraknya perhatian ulama dalam melakukan pensyarahan kitab-kitab hadis mu'tabar secara tertulis dengan menggunakan sistematika pembukuan dan metode pensyarahan yang beragam. Menurut Abu Hasan Ali al-Nadwi, kegiatan intelektual berupa pensyarahan ini sebenarnya lebih disebabkan oleh pertentangan yang terjadi antar mazhab fiqh. Apabila pengikut suatu mazhab menulis sebuah kitab syarah, maka jejaknya akan diikuti oleh ulama mazhab lain baik dengan mensyarah kitab hadis yang sama ataupun kitab hadis lainnya. Abu Hasan Ali al-Nadwi, "Taqdim al-Kitab" dalam Ahmad al-Saharanfuri, *Bazl al-Majhud fi Hall Abi Dawud*, jilid I, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), hal. 10-11

mengambil bentuknya yang mapan pada abad ke-4 H, yaitu ketika kodifikasi hadis telah dianggap selesai. Puncak dari kegiatan pensyarahan sendiri terjadi pada abad ke-7/ke-8 H ditandai dengan lahirnya kitab-kitab syarah dengan motivasi penulisan dan metode syarah yang beragam.[7] Dalam hal ini, kitab *Fath al-Bari bi Syarh Shahih al-Bukhari* karya Ibn Hajar al-‘Asqalaniy (773 H – 852 H) dipandang sebagai kitab syarah terbaik - bahkan hingga sekarang - karena mengungguli kitab-kitab syarah lainnya, baik dari segi metode maupun luasnya materi pensyarahan.[8]

Terkait dengan upaya pemahaman terhadap hadis Nabi, keinginan untuk memahami hadis dengan benar telah mendorong para ulama hadis untuk menyusun kaedah-kaedah tertentu yang dapat dipakai sebagai pisau analisis. Langkah ini ditempuh mengingat posisi hadis yang sangat strategis sebagai sumber ajaran setelah al-Qur'an dan berfungsi sebagai *al-bayan* (penjelas) bagi kitab suci ini. Di sisi lain, realitas yang melingkari sejarah perkembangan hadis, seperti jauhnya masa hidup mereka dengan kehidupan Rasulullah dan generasi pertama Islam, adanya teks-teks hadis yang sulit dipahami, kelonggaran dalam periwayatan hadis secara makna, dan banyaknya hadis yang (tampak) saling bertentangan antara satu sama lain (*mukhtalif*), menjadi pendorong bagi ulama pada masa-masa selanjutnya untuk merumuskan teori- teori ilmu hadis - terutama yang berhubungan dengan aspek pemahaman.

Pada akhirnya, upaya perumusan dan sistematisasi kaedah-kaedah pemahaman ini melahirkan teori *fiqh al-hadis* atau *syarh al-hadis*. Hal ini seperti dijelaskan oleh al-Jawwabi:

---

[7]Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hal. 133

[8]Abu Syuhbah, *Fi Rihab al-Sunnah al-Kutub al-Shihhah al-Sittah*, (Mesir: Majma’ al_buhuts al-Islami, 1989), hal. 75

بَدَأَ هذَا الْعِلْمِ مَحْدُوْدًا, ثُمَّ تَدَرَّجَ وَ تَوَسَّعَ حَتَّى صَارَ فَنًّا سُمِيَ بِشَرْحِ الْحَدِيْثِ أَوْ فِقْهِ الْحَدِيْثِ قَامَ بِهِ فُقَهَاءُ الْمُحَدِّثِيْنَ. وَهُمْ الَّذِيْنَ رُزِقُوْا مَعَ الْمَلَكَةِ الْحَدِيْثِيَّةِ النَّقْدِيَّةِ مَلَكَةُ الْفَهْمِ النَّاتِجَةُ عَنْ تَعَمُّقِهِمْ فِي اللُّغَةِ وَ مَعْرِفَتِهِمْ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ.[9]

Artinya: Pertumbuhan ilmu ini pada mulanya sangat terbatas. Kemudian secara berangsur meluas hingga berkembang menjadi sebuah ilmu yang dinamakan *syarh al-hadith* atau *fiqh al-hadith*. Para *faqih* dari kalangan *muhaddithin* berpegang dengan ilmu ini. Merekalah yang dikaruniai Allah kemampuan untuk memahami sunnah – di samping kemampuan daya kritik – sebagai hasil dari kedalaman pengetahuan mereka di bidang bahasa dan hukum-hukum syari‘at.

Persoalannya kemudian adalah bagaimana kecenderungan pemahaman yang dikembangkan oleh para ulama terhadap hadis-hadis Nabi baik dahulu hingga sekarang, seperti terekam dalam kitab-kitab syarah hadis mereka?

Menurut Amin Abdullah,[10] secara garis besar kecenderungan (atau diistilahkannya dengan ‘tipologi’) pemahaman terhadap hadis dapat diklasifikasikan menjadi dua bagian; *tekstualis* dan *kontekstualis*. Pandangan senada juga diberikan oleh Abdullah Saeed yang menyatakan bahwa ada dua tipologi pemahaman teks agama yang berkembang, yaitu tekstual dan kontekstual. Tipologi pemahaman tekstual sendiri terbagi dua, *soft textual* dan *hard textual*.[11]

Dalam uraiannya, Amin Abdullah menegaskan bahwa tipe pemahaman kontekstual tidak begitu populer dalam kajian hadis karena tenggelam dalam pelukan kekuatan Ahlus Sunnah wal Jama’ah, yang lebih

---

[9]Muhammad Thahir Jawwabiy, *Juhud al-Muhadditsin fi Naqd Matn al-Hadis al-Nabawi al-Syarif*, (t.tp.: Mu’assasat al-Karim ibn ‘Abdullah, t.th.), hal. 129

[10]Amin Abdullah, "Hadis Dalam Khazanah Intelektual Muslim: Al-Ghazali dan Ibn Taymiyah", dalam Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi, *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis*, (Yogyakarta: LPPI, 1996), hal. 208

[11]Abdullah Saeed, *Al-Qur’an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, Bandung, Mizan Pustaka, 2015), hal. 38

suka memakai hadis secara tekstual. Pemahaman secara tekstual ini sendiri diperlukan oleh Ahlus Sunnah wal Jama'ah karena dorongan untuk menjaga dan mempertahankan ekuilibrum kekuatan ajaran ortodoksi Islam. Sejarah mencatat bahwa dominasi pola pikir ini merupakan jasa besar Imam al-Syafi'i (150 – 204 H) yang telah meletakkan landasan dasarnya dalam *Ar-Risalah*.[12]

Dari penjelasan kedua tokoh di atas, dapat dikatakan bahwa penelitian tentang metode syarah hadis sangat urgen dan signifikan di masa sekarang. Signifikansi ini dapat dilihat dari perkembangan paham keagamaan di tengah umat yang cenderung rigid dan kaku sehingga menimbulkan kesan bahwa Islam agama yang intoleran dan anti rasional. Stigma yang mereka munculkan terhadap kelompok yang mempunyai pemahaman berbeda adalah anti sunnah, atau bahkan, kafir.[13] Kondisi ini ditambah dengan kenyataan bahwa kajian tentang metodologi syarah kurang diminati oleh para ulama dan pemikir muslim. Padahal, jika ingin memahami pandangan atau penjelasan seorang ulama terkait hadis, maka sangat penting mengetahui metode yang digunakan ulama tersebut.[14]

Di Indonesia, kajian hadis juga mendapat perhatian dari para ulama walaupun tidak sebesar perhatian mereka terhadap disiplin keilmuan Islam lainnya. Seperti dinyatakan oleh Agung Danarto Danarto,[15] bahwa kajian hadis di Indonesia telah berlangsung sejak awal masuknya Islam ke

---

[12]Amin Abdullah, "Hadis Dalam Khazanah…, hal. 209

[13]Di antara tokoh yang intens menyoroti persoalan ini adalah Khaled Abou Fadl. Ia meneliti fenomena pemikiran - khususnya fatwa-fatwa yang muncul di era sekarang dan menjelaskan akar persoalan kemunculannya. Disini ia mengaitkan fenomena tersebut dengan Wahabiisme dan Salafisme yang kini menjadi 'trend' global di Dunia Islam. Lebih lanjut lihat trilogi bukunya: *Atas Nama Tuhan*, *Melawan Tentara Tuhan*, dan *Sejarah Wahabi dan Salafi: Mengerti Jejak Lahir dan Kebangkitannya di Era Kita*.

[14]M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis…*, hal. 29

[15]Agung Danarto, *Kajian Hadis di Indonesia Tahun 1900-1945 (Telaah terhadap Pemikiran Beberapa Ulama tentang Hadis*), Yogyakarta: Proyek Perguruan Tinggi Agama Islam, IAIN Sunan Kalijaga, 2000), hal. 8

wilayah ini. Aktvitas tersebut terus berlanjut dan semakin meningkat hingga paruh kedua abad ke-17 seiring dengan masuknya gagasan pembaharuan yang menekankan kembali kepada al-Qur'an dan al-Hadis, dan membendung masuknya tradisi lokal ke dalam Islam. Meskipun demikian, sampai awal abad ke-20, kajian hadis tetap kurang populer. Ini dikarenakan, menurut Howard M. Federspiel - seperti dikutip oleh Muh. Tasrif, kajian hadis pada masa penjajahan Belanda masih menjadi bahagian dari kajian fiqh, bukan kajian tersendiri.[16]

Dapat dikatakan bahwa pada abad ke- 17 telah muncul sebuah kitab hadis. karya Syekh Nuruddin Ar-Raniry (w. 1658 M). Kitab ini berjudul *al-Fawa'id al-Bahiyah fi al-Ahadis al- Nabawiyah* dan dipandang sebagai kitab hadis Melayu pertama yang ditulis oleh ulama Nusantara. Sayangnya, kitab yang memuat 831 buah hadis shahih itu tidak satupun dijumpai di perpustakaan-perpustakaan negeri ini karena masih berupa manuskrip dan tersimpan di PNM Kuala Lumpur, tercatat dengan kode MS 1042. Padahal kitab ini merupakan salah satu sumber primer pertama di bidang hadis dalam konteks sejarah Islam Melayu.[17]

Memasuki abad ke-19, muncul nama-nama ulama yang berperan penting dalam pengembangan keilmuan Islam di Indonesia dan beberapa di antaranya terlibat aktif dalam pergerakan menentang penjajahan Kolonia Belanda. Ini seperti disinyalir oleh Moeflich Hasbullah bahwa abad ke-19 sendiri, dalam pandangan sejarahwan merupakan satu periode penting dalam sejarah Islam Indonesia. Perkembangan Islam pada abad inilah yang menjadi landasan historis suatu proses pembentukan apa yang disebut sebagai arus utama Islam. Salah satu aspek penting untuk dicatat adalah bahwa pada periode ini Islam Indonesia menyaksikan satu

---

[16]Muh. Tasrif, dkk. "Rekontekstualisasi Al-Hadits di Indonesia, dalam Jurnal *Istiqra*, Volume 03, Nomor 01, 2004, hal. 271-272

[17]Oman Fathurrahman, "Ulah Malaysia dan Ketidakpedulian Kita", dalam *Harian Seputar Indonesia*, Kamis 27 Agustus 2009, hal. 4

proses penting, yaitu “institusionalisasi” atau “profesionalisasi” ulama. Melalui lembaga pendidikan Islam (pesantren), ulama tampil sebagai elit sosial-keagamaan independen yang berperan penting tidak hanya dalam masalah keagamaan muslim, tetapi juga dalam penataan masalah-masalah yang berhubungan dengan kehidupan sosial dan politik.[18]

Salah seorang ulama yang mengambil peran penting ini adalah Syekh Nawawi al-Bantani. Lahir di Tanara, Banten, Muhammad Umar ibn Nawawi al-Jawi al-Bantani berasal dari keluarga pemuka agama. Nawawi pergi ke Mekkah pada tahun 1828 ketika berumur 15 tahun, setelah belajar Islam dengan sejumlah ulama di Jawa. Seperti para pendatang baru lain yang datang ke komunitas Jawi waktu itu, Nawawi pertama kali belajar dengan ulama Jawi yang sudah menetap disana, yakni Syekh Abdul Ghani dari Bima, Syekh Ahmad Khatib dari Sambas, dan Syekh Ahmad ibn Zaid dari Solo.[19]

Sejarah mencatat bahwa pengalaman belajar Syekh Nawawi muda menggambarkan satu bentuk pembelajaran Islam yang telah mapan dalam komunitas Jawi di Mekkah. Dia tidak hanya pergi dengan tujuan menuntut ilmu, tetapi juga mengabdikan hidupnya dalam karir intelektual. Melalui banyak karyanya yang beredar di kalangan pesantren di Indonesia, Syekh Nawawi kemudian diakui sebagai salah seorang arsitek pesantren. Namanya pun tercatat dalam genealogi intelektual tradisi pesantren.[20] Disinilah letak pentingnya pemikiran dan ajaran-ajaran Syekh Nawawi ditela’ah lebih lanjut mengingat pegaruhnya yang sangat luas, khususnya di kalangan pesantren.

Syekh Nawawi al-Bantani termasuk penulis yang produktif dalam

---

[18]Moeflich Hasbullah, *Islam dan Transformasi Masyarakat Nusantara: Kajian Sosiologis Sejarah Indonesia*, (Depok: Kencana, 2017), hal. 88

[19]Jajat Burhanuddin, *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*, (Bandung: MIzan, 2012), hal. 114

[20]Jajat Burhanuddin, *Ulama dan Kekuasaan*…, hal. 110

melahirkan kitab-kitab mengenai berbagai persoalan agama. Paling tidak 34 karyanya tercatat dalam *Dictionary of Arabic Printed Books* karya Yusuf Alias Sarkis. Beberapa kalangan lainnya malah menyebut karya-karyanya mencapai lebih dari 100 judul, meliputi berbagai disiplin ilmu, seperti tauhid, ilmu kalam, sejarah, syari'ah, tafsir, dan lainnya. Di antara buku yang ditulisnya, seperti *Tafsir Al-Munir*, *Tafsir Marah Labid, Atsimar al- Yaniah fi Ar-Riyadah al-Badiah, Nurazh Sullam, al-Futuhat al-Madaniyah, , Tanqih Al-Qoul, Fath Majid, Sullam Munajah, Nihayah Zein, Salalim Al- Fudhala, Bidayah Al-Hidayah, Al-Ibriz Al-Daani, Bugyah Al-Awwam, Futuhus Samad, dan al-Aqdhu Tsamin*. Sebagian karyanya ini diterbitkan di Timur Tengah dan diapresiasi secara luas di kalangan umat Islam.[21] Tidak heran, dengan kiprah dan karya-karyanya tersebut, ia mendapat gelar *Sayyidul Ulama Hijaz*, sebuah pengakuan tertinggi yang diberikan oleh ulama Timur Tengah terhadap keilmuannya.[22] Di antara karya Syekh Nawawi yang banyak dibaca dan dipelajari hingga sekarang adalah *Maraqi al-'Ubudiyah*. Kitab ini merupakan syarah dari *Bidayatul Hidayah* karya Imam Al-Ghazali, seorang ulama sufi bermazhab Syafi'i.[23]

---

[21]Karya-karya Syekh Nawawi al-Bantani populer di di Indonesia, tetapi juga di seluruh Asia Tenggara. Tulisan-tulisannya diajarkan dan dikaji di lembaga-lembaga pondok tradisional di Malaysia, Filipina, Thailand, Mindanao (Filipina Selatan), dan Thailand. Menurut Ray Salam T. Mangondanan, peneliti di Institut Studi Islam, University of Philippines, ada sekitar 40 sekolah agama di Filipina Selatan yang masih menggunakan kurikulum tradisional. Selain itu Sulaiman Yasin, seorang dosen di Fakultas Studi Islam, Universitas Kebangsaan di Malaysia, mengajar karya-karya Nawawi sejak periode 1950-1958 di Johor dan di beberapa sekolah agama di Malaysia. Di kawasan Indonesia menurut Martin Van Bruinessen yang sudah meneliti kurikulum kitab-kitab rujukan di 46 Pondok Pesantren Klasik mencatat bahwa karya-karya Nawawi memang mendominasi kurikulum Pesantren. Ketika ia melakukan penelitian pada tahun 1990, diperkirakan pada 22 judul tulisan beliau yang masih dipelajari di sana. Dari 100 karya populer yang dijadikan contoh penelitiannya yang banyak dikaji di pesantren-pesantren terdapat 11 judul populer di antaranya adalah karya Nawawi.

[22]Amirul Ulum, *Syaikh Nawawi al-Bantani: Penghulu Ulama di Negeri Hijaz*, (Yogyakarta: Global Press, 2019), hal. 96

[23]M. Abdul Karim, 'Pengantar: Mutiara Islam Nusantara di Hijaz', dalam Amirul Ulum, *Syaikh Nawawi al-Bantani…*, hal. xiii

Penelitian ini diarahkan kepada kecenderungan pemahaman (tipologi) dan metode Syekh Nawawi dalam mensyarah hadis, dengan Kitab *Maraqi al-'Ubudiyah* sebagai subjek penelitian. Pemilihan terhadap kitab ini didasarkan argumentasi bahwa Syekh Nawawi, sebagaimana Imam al-Ghazali, lebih dikenal sebagai tokoh sufi dan banyak dipengaruhi oleh pemikiran sufistiknya. Sementara Kitab *Bidayatul Hidayah* - yang menjadi kitab acuan, dapat dikategorikan sebagai kitab fiqhiyyah karena membahas persoalan ibadah dengan memuat hadis-hadis hukum dan adab (etika beribadah) dalam ulasan materinya. Agaknya, penyusunan kitab ini dilatari oleh keinginan Imam al-Ghazali untuk membuat panduan beribadah bagi setiap muslim dengan menyelaraskan antara amaliyah lahir dan amaliyah batin (hati).[24] Hal yang menarik adalah dalam tradisi pemikiran Islam, fiqh - bersama dengan aqidah, sering diposisikan pada kutub yang berlawanan dengan tasawuf sehingga muncul istilah syariah *vis a vis* hakikat.[25]

Karena itu, menarik untuk dianalisis adalah bagaimana tipologi pemahaman hadis Syekh Nawawi mengingat ia adalah bahagian dari tokoh ahlus Sunnah wal jama'ah yang diidentikkan dengan pemahaman tekstualis. Juga bagaimana metode syarah yang dijalaninya untuk memahami hadis-hadis 'adab dan hukum' karena posisinya yang identik sebagai ulama sufi; apakah ia terkurung oleh pemikiran sufistiknya sehingga banyak mengabaikan aturan keilmuan hadis terkait kritik hadis dan fiqh hadis, serta bagaimana upaya harmonisasi antara antara fiqh dan

---

[24]Imam al-Ghazali, *Bidayatul Hidayah*, terj., (Jakarta: Khatulistiwa Press, 2012), hal. 14

[25]Galih Maulana, *Antara Fiqh dan Tasawuf*, https: //www.rumahfiqih.com/ y.php?id=525M. Idris Yusuf dan Hendriyanto al-Mandari, *Penyelarasan Tasawuf dengan Tarikat dalam Pemikiran Imam Al-Ghazali*, lihat: https://guzzaairulhaq.wordpress.com/samudera-tasawuf/ penyelarasan-tasawuf-dengan-syariat -dalam-pemikiran-al-ghazali; Abdul Aziz bin Abdullah al-Husaini, *Ajaran Tasawuf Merusak Aqidah*, https://almanhaj.or.id/3681-ajaran-tasawuf-merusak-aqidah-islam.html

tasawuf yang sering diletakkan dalam posisi berseberangan.

B. Kajian Kepustakaan

Harus diakui bahwa tulisan ini bukan penelitian pionir di bidang syarah hadis, juga penelitian tentang Syekh Nawawi al-Bantani sudah banyak dilakukan mengingat sosoknya yang sangat fenomenal. Namun dari tela'ah yang dilakukan, kajian yang menyoroti tema ini masih relatif sedikit sehingga membuka peluang untuk melanjutkan dan atau menyempurnakan beberapa penelitian terdahulu yang sudah ada.

Di antara beberapa ahli yang membicarakan persoalan syarah hadis secara khusus adalah 'Usman ibn al-Khasyit dengan bukunya *Mafatih 'Ulum al-Hadis wa Thuruq Takhrijihi*. Disini yang dibicarakan adalah tentang embrio syarah sunnah; berupa cara ulama menjelaskan hadis secara lisan kepada murid-muridnya. Selanjutnya, Abu al-Thayyib al-Sayyid Siddiq Husayn al-Qanuji, *al-Khiththah fi Zikr al-Shihhah al-Sittah*, yang telah menjadikan syarah sunnah sebagai salah satu cabang dari *'ulum al-hadith*. Pokok bahasannya adalah motivasi dan syarat-syarat seorang ulama *syarih*, serta metode syarah yang berkembang.

Terakhir adalah buku Yusuf al-Qaradhawiy, *Kayfa Nata'amalu ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah* dan *al-Sunnah Mashdaran li al-Hadharah wa al-Marifah*. Di dalam kedua buku ini, al-Qaradhawi menguraikan tentang prinsip dan langkah yang harus dipedomani ketika melakukan syarah, beberapa kekeliruan ulama *syarih*, serta kebutuhan terhadap suatu pemahaman (*syarah*) baru terhadap sunnah. Selanjutnya, A. Hasan Asy'ari Ulama'i, *Metode Ash-Shan'ani Dalam Mensyarah Hadis: Studi Kitab Subulu as-Salami Syarhu Bulughi al-Marami*, Tesis Magister IAIN Ar-Raniry: Banda Aceh, 1997. Di dalamnya memuat tentang proses perkembangan syarah sunnah, dan beberapa metode syarah yang berkembang. Sementara fokus kajiannya sendiri adalah metode

Ash-Shan'ani dalam mensyarah hadis.

Sementara itu, terkait dengan ketokohan Syekh Nawawi al-Bantani, juga menarik perhatian beberapa intelektual untuk meneliti sosok dan pemikirannya. Antara lain buku yang ditulis oleh Jajat Burhanuddin, *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elit Muslim dalam Sejarah Indonesia*, yang mengulas tentang peran ulama nusantara di masa lalu dalam membangun peran dan legitimasi sosio-intelektual dan budaya berupa Jaringan Intelektual, yang pada gilirannya menampilkan satu kekuatan sosial politik yang ikut menentukan arah perjalanan Bangsa. Di dalamnya Jajat banyak menyinggung tentang Syekh Nawawi al-Bantani dalam kaitannya dengan peran tersebut. Buku ini sama sekali tidak menyinggung tentang bagaimana metode syarah hadis yang ditempuh olehnya.

Karya berikutnya adalah buku Amirul Ulum, *Syaikh Nawawi al-Bantani: Penghulu Ulama di Negeri Hijaz*. Dalam buku ini penulis menguraikan perjalanan hidup Syekh Nawawi al-Bantani secara komprehensi; mulai dari Banten sebelum kelahirannya, masa kanak-kanak hingga ia menjadi sosok ulama yang karya-karyanya dikenal luas hingga sekarang. Fokus utama kajian buku biografi ini lebih kepada kiprahnya sebagai tokoh yang disegani oleh Dunia Islam sehingga mendapat sebuah gelar kehormatan, *Sayyidul Ulama Hijaz*.

Demikian halnya dengan buku yang ditulis oleh Rizem Aizid, *Biografi Ulama Nusantara: Pemikiran dan Pengaruh Mereka*. Buku ini membahas riwayat hidup ulama-ulama nusantara yang pemikiran dan karya-karya mereka telah menginspirasi berkembangnya Islam di Indonesia. Ada 21 (duapuluh satu) ulama yang perjalanan hidup dan pemikiran mereka dibahas dalam buku ini. Juga pengaruh pemikiran mereka terhadap Islam di Indonesia. Syekh Nawawi al-Bantani merupakan salah satu tokoh yang dibahas karena dianggap sebagai ulama yang memiliki kontribusi dalam perkembangan Islam di Negeri ini, bahkan

pengaruh pemikiran dan ajarannya tetap terasa hingga sekarang. Dari uraian kedua karya ini terlihat bahwa persoalan syarah hadis Syekh Nawawi belum disentuh oleh kedua penulis.

Berikutnya terdapat beberapa artikel yang mengulas tentang Syekh Nawawi al-Bantani, seperti artikel yang ditulis oleh Abdul Rachman (1996) dalam *Studia Islamica*, 5, 2: 27-48 berjudul "Nawawi al-Bantani: an Intellectual Master of the Pesantren Tradition". Sri Mulyati (1992), *Sufism in Indonesia; an Analysys of Nawawi al- Bantan's Salalim al-Fudhala*, MA Thesis McGill University. Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang PAndangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES, 1982. Terakhir, karya Alex Soesilo Wijiyo, *Shaykh Nawawi of Banten: Texts, Authority and The Gloss Tradition,* Ph.D Sissertation, Columbia University, New York, 1997.

Dari karya-karya tentang Syekh Nawawi al-Bantani di atas terlihat bahwa kajian tema penelitian yang membahas tentang dirinya angat bervariatif. Bahkan boleh jadi, masih banyak karya lain yang menjadikan ketokohannya sebagai topik penelitian. Hanya saja, peneliti berasumsi bahwa penelitian yang khusus menbahas tentang tipologi dan metode syarah hadis Syekh Nawawi al-Bantani belum dilakukan secara komprehensif. Karena itu, penelitian terhadap persoalan ini sebagaimana terdapat dalam salah satu karyanya, *Maraqi al-'Ubudiyah*, menjadi sesuatu yang penting.

C. Kerangka Teoretis

Adapun teori yang akan digunakan dalam penelitian ini adalah teori tipologi pemahaman hadis dan teori hermeneutik hadis. Terkait dengan tipologi pemahaman hadis, Amin Abdullah menjelaskan bahwa secara garis besar, tipologi pemahaman ulama dan umat terhadap hadis

dapat diklasifikasikan menjadi dua bagian.[26] *Pertama*, adalah tipologi pemahaman yang mempercayai hadis sebagai sumber kedua dari ajaran Islam, tanpa mempedulikan proses panjang sejarah terkumpulnya hadis dan proses pembentukan ajaran ortodoksi. Tipe pemahaman ini di kalangan ilmuwan sosial dikategorikan sebagai pemikiran *ahistoris*. Tipe ini biasa disebut *tekstualis*. *Kedua*, adalah golongan yang mempercayai hadis sebagai sumber ajaran kedua dari ajaran Islam, tetapi dengan kritis-konstrukstif melihat dan mempertimbangkan asal usul (*sabab wurud*) hadis tersebut. Tipe pemahaman kedua ini disebut *Kontekstual*. Inilah teori pertama yang akan digunakan dalam menganalisis kecenderungan pemahaman hadis Syekh Nawawi al-Bantani.

Untuk memperkuat analisis tipologi pemahaman hadis di atas, juga digunakan teori hermeneutik hadis Musahadi HAM. Penggunaan teori ini didasarkan atas pandangan bahwa karakteristik tipologi pemahaman hadis yang dibuat oleh Amin Abdullah belum bersifat aplikatif karena tidak dijelaskan secara rinci dan sistematis.

Menurut Musahadi HAM, secara hermenetis, ada 7 (tujuh) prinsip pemahaman hadis sebagai refleksi ide-ide hermeneutik dan harus dipertimbangkan ketika melakukan proses pemahaman. Artinya, untuk menangkap makna teks-teks hadis yang relevan dengan konteks historis kekinian sehingga lebih bermakna dan fungsional untuk menjawab problem-problem hukum dan kemasyarakatan masa kini, penerapan prinsip-prinsip itu adalah niscaya.[27] Inilah yang disebut sebagai proses kontekstualisasi hadis. Ketujuh prinsip pemahaman tersebut adalah prinsip

---

[26]Amin Abdullah, "Hadis dalam Khazanah Intelektual Muslim: Al-Ghazali dan Ibn Taymiyah (Tinjauan Implikasi dan Konsekuensi Pemikiran), dalam Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi (ed.), *Pengembangan pemikiran Terhadap Hadis*, (Yogyakarta: LPPI dan Univ. Muhammadiyah, 1996), hal. 208

[27]Musahadi HAM, *Evolusi Konsep Sunnah*, (Semarang: Aneka Ilmu, 2000), hal. 153

konfirmatif, prinsip tematis-komprehensif, prinsip linguistik, prinsip historik, prinsip realistik, prinsp distingsi etis dan legis, dan prinsip distingsi instrumental dan intensional.

Secara sederhana, Musahadi menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *Prinsip Konfirmatif* adalah dalam memahami hadis, seorang pensyarah harus selalu mengkonfirmasikan makna hadis dengan petunjuk-petunjuk al-Quran sebagai sumber tertinggi ajaran. Hal ini penting mengingat hadis berfungsi sebagai *bayan* bagi al-Qur'an. Pengkajian terhadap ayat-ayat al-Qur'an akan memberi gambaran yang utuh tentang siapa Nabi dan bagaimana aktivitas beliau bagi sebagai pribadi mauoun sebagai utusan Ilahi. *Prinsip tematis-komprehensif* artinya teks-teks hadis tidak boleh dipahami sebagai teks yang berdiri sendiri, melainkan sebagai kesatuan yang integral. Dalam prakteknya, seorang pensyarah harus mengikutsertakan dan mempertimbangkan hadis-hadis yang yang memiliki kesamaan tema; baik yang semakna atau bertentangan makna, sehingga akan diperoleh pemahaman yang komprehensif.

Prinsip linguistik maksudnya oleh karena hadis terlahir dalam sebuah wacana kultural dan bahasa Arab, maka dalam proses pemahaman hadis, seseorang harus memperhatikan prosedur-prosedur grammatikal bahasa Arab. *Prinsip historis* dimana prinsip ini menghendaki dilakukannya pemahaman terhadap latar situasional masa lampau dimana hadis muncul atau terlahir, baik menyangkut latar sosiologis masyarakat Arab secara umum maupun situasi-situasi khusus yang melatarbelakangi munculnya hadis. Termasuk dalam hal ini adalah kapasitas dan fungsi Nabi ketika melahirkan hadis yang terkait.

Prinsip realistik artinya bahwa, selain memahami latar situasional masa lalu dimana hadis muncul, seseorang juga harus memahami latar situasional kekinian dengan melihat realitas kaum muslimin, menyangkut kehidupan, problem, dan krisis yang menimpa mereka. Ini berarti bahwa

pemahaman terhadap hadis tidak bias dimulai dari kevakuman, tetap harus dari realita yang kongkrit. *Prinsip distingsi etis-legis* yaitu prinsip dimana pensyarah harus menyadari bahwa hadis-hadis Nabi tidak dapat hanya dipahami sebagai kumpulan hukum (*compendium of law*) belaka. Tetapi lebih dari itu, ia juga harus mampu menangkap dengan jelas nilai-nilai *etis* yang hendak diwujudkan oleh sebuah teks dari nilai-nilai *legis*-nya. Hal ini sangat penting mengingat kegagalan dalam menangkap makna *etis* dari makna *legis* hadis akan berakibat pada kegagalan menangkap substansi atau makna hakiki dari hadis itu. Terakhir, *prinsip distingsi instrumental an intensional* dimana pensyarah harus menyadari bahwa hadis memiliki dua dimensi, yaitu dimensi instrumental (*wasilah*) yang bersifat temporal dan partikular di satu sisi dan dimensi intensional (*ghayah*) yang bersifat permanen dan universal di sisi lain. Dengan kata lain, yang sangat ditekankan adalah realisasi tujuan meskipun cara yang ditempuh bias jadi berbeda satu sama lain, bahkan berbeda dengan cara Nabi saw.[28]

Untuk memperkuat dua teori di atas dalam menganalisis kecenderungan pemahaman hadis Syekh Nawawi al-Bantani, juga digunakan teori pemahaman hadis yang dikemukakan oleh Muhammad Abu Syuhbah. Teori yang terakhir ini berbicara tentang metode pemahaman yang dilakukan sela proses pensyarahan sehingga dapat dipakai untuk menganalisis metode pemahaman hadis yang dikembangkan oleh Syekh Nawawi al-Bantani.

Menurut Abu Syuhbah, ada 3 (tiga) metode syarah yang berkembang dalam pemahaman hadis, yaitu metode syarah *al-wafi*, metode syarah *al-wasith* dan metode syarah *al-wajiz*.[29] Metode syarah *al-wafi* didahului dengan penelitian ke-*sahih*-an hadis yang mencakup penelitian

---

[28]Musahadi Ham, *Evolusi Sunnah*…, hal. 153-154

[29]Abu Syuhbah, *Fi Rihab al-Sunnah al-Kutub al-Shihhah al-Sittah,* (Silsilat al-Buhuts al-Islamiyah, t.tp., 1969), hal. 75-78

sanad dan matan, dan diakhiri dengan *istinbath* hukum dan atau pesan-pesan moral dari hadis tersebut. Metode kedua menekankan kepada aspek pemahaman teks semata, mencakup pemahaman kebahasaan, *istinbat* hukum dan pesan moral, sedangkan metode ketiga, umumnya, hanya bersifat pengulangan (menukil) uraian-uraian ulama sebelumnya. Berikut kerangka konseptual penelitian

Kerangka Penelitian

D. Metode Penelitian

1. *Jenis dan Sumber Data*

Jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif dan merupakan tela'ah kepustakaan. Karena itu, yang dibutuhkan berupa data *kualitatif* yang sepenuhnya diperoleh dari literatur yang memuat bahasan tentang metode syarah dan sosok Syekh Nawawi al-Bantani. Dalam penelitian ini yang menjadi sumber utama (*primer*) adalah karya tokoh

yang dikaji yaitu Kitab *Maraqi al-'Ubudiyah*. Sementara itu, untuk data sekunder berupa karya lain yang tidak terkait langsung dengan objek penelitian, seperti buku-buku Syekh Nawawi lainnya yang juga berkenaan dengan syarah hadis, ataupun karya ilmiah lain yang menjadikan sosok Syekh Nawawi sebagai subjek penelitian.

2. *Teknik Pengumpulan dan Analisis Data*

Karena penelitian ini berupa penelitian kepustakaan, maka pengumpulan data dilakukan dengan menggunakan teknik dokumenter, yakni dengan melakukan upaya pencarian data dari berbagai sumber, baik berupa catatan, buku dan sebagainya. Hal ini seperti dijelaskan oleh Hadari Nawawi,[30] dalam penelitian kualitatif, teknik pengumpulan data yang lazim dipakai adalah teknik dokumenter, terutama yang berhubungan dengan buku-buku teks yang terkait dengan topik penelitian.

Setelah data terkumpul, tahapan selanjutnya adalah analisis data. Dengan menggunakan pendekatan hermeneutik.[31] Menurut Amina Wadud, seperti dikutip oleh Damanhuri,[32] ada tiga aspek yang dipertimbangkan dalam pendekatan hermeneutik yaitu: *Pertama*, dalam konteks apa suatu teks ditulis; *Kedua*, bagaimana komposisi tata bahasanya; dan *Ketiga*, dalam bentuk apa pengungkapannya dan bagaimana pandangan hidup yang terkandung dalam keseluruhan teks.

Untuk analisis data digunakan metode holistik dan analitis-kritis. Metode holistik dipakai karena bersifat totalisasi (menyeluruh), dimana subjek yang menjadi objek studi tidak dilihat secara atomistik (terisolasi

---

[30]Hadari Nawawi, *Metode Penelitian Bidang Sosial*, (Yogyakarta: Gajahmada University Press, 1987), hal. 3

[31]Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 2002), hal. 41

[32]Agusni Yahya, 'Pendekatan Hermeneutik dalam Pemahaman Hadis: Kajian Kitab Fath al- Bari karya Ibn Hajar al-'Asqalani', dalam *Ar -Raniry: International Journal of Islamic Studies*, Vol. 1, No.2, Desember 2014, hal. 367

dari lingkungannya), melainkan ditinjau dalam interaksi dengan seluruh kenyataannya. Dalam hal ini, manusia hanya dapat dipahami dengan memahami seluruh kenyataan dalam hubungan dengan dia, dan dia sendiri dalam hubungan dengan segalanya. Disinilah terjadi suatu lingkaran hermeneutis, yaitu antara objek penelitian dan cakrawalanya.[33]

Sementara metode analitis-kritis (atau *metode deskriptif-analitis*) digunakan karena pengembangan metode berangkat dari sebuah asumsi dasar bahwa semua gagasan manusia tidak sempurna, dan dalam ketidaksempurnaan itu terkandung kelebihan dan kekurangan. Karena itu, berangkat dari kesadaran akan adanya benang merah yang menghubungkan perkembangan manusia, yang disebut dengan *kesinambungan historis*, manusia harus dapat memanfaatkan setiap kelebihan dan kekurangan setiap gagasan dan menjadikannya sebagai pijakan dalam pengembangan sebuah metode. Inilah alasan mengapa meneliti kembali produk pemikiran masa lalu dianggap penting.

Namun, sebuah penelitian kepustakaan kurang bermanfaat jika hanya berupa deskripsi pemikiran lama tanpa dianalisis secara kritis karena suatu penelitian yang baik selalu mengandung suatu kesimpulan yang merupakan refleksi pribadi peneliti yang bersifat *orisinal*. Untuk itu, agar bermanfaat, ia harus merupakan kesinambungan historis dengan pendekatan secara logis, analisis, kritis, reflektis dan konsepsional, untuk memformulasikan sistesis baru.[34]

Secara konkret, *tahapan pertama* dari analisis data penelitian adalah mendeskripsikan gagasan primer yang menjadi objek penelitian, dalam hal

---

[33]Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian ...,* hal. 6

[34]Jujun S. Suriasumantri, "Penelitian Ilmiah, Kefilsafatan dan Keagamaan Mencari Paradigma Kebersamaan", dalam M. Deden Ridwan (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan Antar Disiplin Ilmu*, (Bandung: Nuansa Cendikia, 2001), hal. 66-68

ini adalah metode syarah hadis Syekh Nawawi al-Bantani. *Kedua*, membahas gagasan primer dalam bentuk memberikan penafsiran terhadap rumusan metode syarahnya. *Ketiga*, melakukan pemetaan terhadap gagasan primer dengan tujuan mengetahui kelebihan dan kekurangan dari metode syarah tersebut. *Keempat*, melakukan studi analitik, yaitu studi terhadap gagasan primer (kecenderungan dan metode pemahaman hadis Syekh Nawawi al-Bantani) dalam kacamata pengembangan pemahaman hadis di Indonesia. *Kelima*, menyimpulkan hasil penelitian.

E. Sistematika Penulisan

Dalam penelitian ini, sistematika penulisan terdiri atas 4 (empat) bab, yaitu pendahuluan, perkembangan dan metode syarah hadis secara umum, tela'ah tentang metode syarah hadis Syekh Nawawi al-Bantani dan penutup. Secara global, pokok bahasan pada setiap bab adalah sebagai berikut:

Bab I sebagai bab pendahuluan berisi uraian tentang latar belakang masalah dan memuat popok-pokok pikiran yang menjadi alasan topik ini layak untuk diteliti. Selanjutnya dijelaskan rumusan masalah, kajian pustaka dan kerangka konseptual penelitian. Pada bagian ini juga diuraikan metode yang ditempuh selama pelaksanaan penelitian dan diakhiri dengan uraian tentang sistematika penulisan.

Bab II sebagai landasan teoretik menguraikan tentang syarah hadis. Bahasan pada sub ini terbagi dua, yaitu tentang tipologi pemahaman hadis dan metode syarah hadis. Terkait dengan tipologi, penjelasan mengarah pada uraian tentang pengertian dan bentuk tipologi pemahaman hadis. Adapun tentang syarah hadis, menjelaskan tentang pengertian syarah hadis, sejarah perkembangan, tipologi dan metode-metode syarah hadis yang telah dikembangkan oleh para ulama.

Bab III menjelaskan tentang tipologi dan metode syarah Syekh

Nawawi al-Bantani. Bahasan diawali dengan biografi dan pengenalan terhadap karyanya, *Maraqi al-'Ubudiyah*. Selanjutnya akan diuraikan tentang syarah hadis Syekh Nawawi serta analisis terhadap kecenderungan pemahaman dan metode syarah yang ditempuhnya.

Bab IV sebagai bab penutup berisi kesimpulan hasil temuan dari permasalahan penelitian, dan juga saran bagi para peminat studi hadis terhadap topik-topik lanjutan dari penelitian ini sebagai upaya pengembangan kajian hadis, khususnya tentang metode syarah hadis.

BAB II

TIPOLOGI DAN METODE SYARAH HADIS

A. Pengertian Syarah Hadis

1. Pengertian Syarah

Istilah syarah merupakan kata serapan dari bahasa arab. Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* disebutkan bahwa syarah berarti keterangan, uraian, penjelasan, pidato dan ceramah; mensyarah artinya membicarakan dan menjelaskan. Sementara pensyarah bermakna pembicara.[35] Pemaknaan seperti ini juga ditemukan ketika lafaz syarah dilihat dari asal usul katanya, *syarh* (شَرَحَ – يَشْرَحُ - شَرْحًا) yang secara bahasa berarti menampakkan, menjelaskan, menerangkan, memperluas, membuka dan memahami (اَلْكَشْفُ- اَلْوَضْحُ- اَلْبَيَانُ- اَلْتَوْسِيْعُ- الفَتْحُ وَالْفَهْمُ). [36]

Menurut istilah, syarah berarti uraian terhadap materi-materi tertentu, lengkap dengan unsur-unsur dan segala syarat yang berkaitan dengan objek pembahasan.[37] Dalam perkembangannya, penggunaan kata syarah ditujukan sebagai istilah bagi penjelasan atau uraian terhadap sesuatu (baca: teks) yang dijadikan objek studi di setiap cabang pengetahuan,[38] antara lain dalam disiplin ilmu hadis. Dalam konteks inilah muncul istilah syarah hadis.

Di samping istilah syarah, kata lain yang juga digunakan untuk menunjukkan penjelasan tentang sesuatu dalam tradisi keilmuan Islam

---

[35]https://kbbi.web.id/syarah-2

[36]Abu al-Fadl Jamaluddin Muhammad ibn Makram ibn Manzur al-Afriqi al-Mishriy, *Lisan al-'Arab*, jilid II, (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), hal. 497-498

[37]*Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997), 951

[38]E.J. Brill, *First Encyclopaedia of Islam 1913-1936*, Vol. VII, (Leiden: E.J. Brills, 1987), hal. 320.

adalah *tafsir* dan *hasyiyah*. Kata tafsir digunakan hanya terhadap penjelasan ayat-ayat al-Qur'an, seperti Tafsir al-Maraghi. Sedangkan *hasyiyah* dimaknai sebagai penjelasan lebih lanjut atau komentar tambahan dari syarah,[39] biasanya terdapat dalam ilmu fiqh, seperti *Hasyiyah al-Bajuri* yang merupakan syarah *Fath al-Qarib*, kitab yang mensyarah *Matan Abu Syuja'*.

2. Pengertian Hadis

Kata hadis - yang juga telah menjadi salah satu kosa kata Bahasa Indonesia - berasal dari bahasa Arab, *hadits* (الحديث). Dari segi bahasa, kata ini memiliki banyak arti, yaitu (1) *al-Jadid* (baru), lawan dari *al-qadim*; (2) *al-Qarib* (dekat); dan (3) *al-Khabar* (berita). Dalam pengertian yang terakhir inilah, kata hadis dijumpai dalam sejumlah ayat al-Qur'an, seperti QS. al-Kahfi: 6 dan al-Thur: 34, dengan makna berita atau bahkan al-Qur'an itu sendiri.[40]

Adapun menurut istilah, umumnya ulama hadis (*al-muhaddisun*) berpendapat bahwa yang dimaksud dengan hadis ialah:

مَا أُضِيْفَ إِلَى النَبِى ص.م. مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ أَوْ تَقْرِيْرٍ أَوْ صِفَةٍ خِلْقِيَةٍ أَوْ خُلُقِيَةٍ

> Segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Muhammad saw. berupa perkataan, perbuatan, *taqrir*, dan sifat (ciri) fisik dan akhak beliau.[41]

Sementara ulama ushul fiqh (*ushuliyyun*) mendefinisikan hadis sebagai:

أَقْوَالُ النَبِى ص.م. وَأَفْعَالُهُ وَتَقْرِيْرَاتُهُ الَتِى تَثْبُتُ الْأَحْكَامُ وَتُقَرِرُهَا.

> Segala perkataan Nabi saw. perbuatan dan *taqrir*-nya yang berkaitan dengan hukum syara' dan penetapannya.[42]

---

[39]Thomas Patrick Hughes, *Dictionary of Islam*, (Chicago: KAZI Publications, 1994), hal. 572

[40]M. Syuhudi Ismail, *Pengantar Ilmu Hadis*, (Bandung: Angkasa, 1987), hal. 1

[41]Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *al-Hadis Qabla al-Tadwin*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2001), hal. 21; Muhammad Jamaluddin al-Qasimi, *Qawa'id al-Tahdits min Funun Musthalah al-Hadits*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 61.

Dapat dimaklumi mengapa para *muhaddisin* memaknai hadis seperti demikian. Bagi mereka, Nabi Muhammad merupakan sosok teladan dan menjadi panutan dalam segala hal. Karena itu, semua yang berasal dari beliau; baik berupa biografi, akhlak, perkataan dan perbuatan; serta yang ada kaitannya dengan persoalan hukum atau tidak, dikategorikan sebagai hadis. Pemaknaan ini menjadikan definisi yang dibuat *muhaddisin* berbeda dari definisi yang dirumuskan oleh para ulama lain, seperti ulama ushul fiqh (*ushuliyyun*) yang memberikan pengertian hadis sebagai segala perkataan, perbuatan dan *taqrir* Nabi saw. yang berkaitan dengan hukum syara' dan penetapannya. Bagi para *ushuliyyun*, pribadi Nabi adalah sebagai pengatur undang-undang (di samping al-Qur'an) yang menjelaskan kepada umat tentang aturan hidup. Karena itulah mereka membatasi hadis hanya pada hal-hal yang terkait atau mengandung persoalan hukum semata. Dari uraian ini dapat dikatakan bahwa adanya perbedaan pendapat di kalangan ulama dalam memberikan definisi hadis didasari oleh perbedaan latar pendidikan dan cara pandang terhadap sosok (pribadi) Nabi Muhammad saw.

Dari penjelasan istilah syarah dan hadis di atas, dapat ditegaskan bahwa yang dimaksud dengan syarah hadis adalah upaya pemahaman yang ditujukan terhadap teks-teks hadis - baik yang berhubungan dengan kehidupan agama ataupun selainnya, agar diketahui hukum ataupun hikmah yang terkandung di dalamnya sehingga dapat menjadi pedoman bagi umat Islam. Hasil akhir dari aktivitas pemahaman ini berupa lahirnya kitab-kitab syarah hadis, seperti *Fath al-Bari Syarah Shahih al-Bukhari* karya Ibn Hajar al-'Asqalani dan *al-Minhaj Syarah Shahih Muslim* karya Imam al-Nawawi.

Dalam studi hadis sendiri, terdapat istilah lain yang sering disinonimkan dengan kata *syarah hadis*, yaitu *fiqh al-hadis* dan *ma'ani al-hadis*. Ketiga istilah ini - dalam tataran praksis, dipahami sebagai aktivitas untuk memahami dan menyingkap kandungan makna hadis. Oleh karena

---

[42]Munzier Suparta, *Ilmu Hadis*, (Jakata: RajaGrafindo Persada, 2010), hal. 3

dalam proses pemahaman hadis diperlukan seperangkat kaedah; berupa teori atau metode pemahaman hadis, maka dalam perkembangannya muncul istilah *ilmu syarah hadis* atau *ilmu fiqh al-hadis* atau *ilmu ma'anil hadis*,[43] yaitu ilmu yang mempelajari tata cara memahami sebuah hadis agar dapat disingkap dan diperoleh kandungan makna sebuah hadis sesuai dengan maksud dan spirit kandungannya.[44]

Terkait dengan penggunaan ketiga kata ini sebagai istilah yang sinonim dalam studi pemahaman hadis, dapat dilihat dari pernyataan Muhammad Thahir al-Jawwabi, Nizar Ali dan Abdul Mustaqim. Menurut al-Jawwabi, syarah hadis dan fiqh hadis merupakan dua istilah yang semakna (sinonim) dan sejak awal telah dipergunakan sebagai satu cabang keilmuan dalam disiplin ilmu hadis, yaitu ilmu syarah hadis atau ilmu fiqh hadis. Sementara istilah ma'ani hadis dan ilmu ma'ani hadis, menurut Abdul Mustaqim baru muncul di era modern dan diperkenalkan oleh Syuhudi Ismail - ahli hadis kenamaan Indonesia dan menjadi sinonim dari dua istilah sebelumnya. Boleh jadi, munculnya istilah ilmu ma'anil hadis dilatarbelakangi oleh keinginan memberikan imbangan dari Istilah Ilmu Ma'anil Qur'an. Karena itu, dapat dikatakan bahwa syarah hadis = fiqh hadis = ma'ani hadis. Demikian pula dengan penyebutan keilmuannya, ilmu syarah hadis = ilmu fiqh hadis = ilmu ma'ani hadis.

---

[43]Muhammad Thahir al-Jawwabi, *Juhud al-Muhadditsn fi Naqd Matn al-Hadis al-Nabawi al-Syarif*, (t.tp.: Mu'assasat al-Karim ibn 'Abdullah, t.th.), 129 dan Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadis; Paradigma Interkoneksi*, (Yogyakarta: Idea Press, 2008), hal., viii, 9-11.

[44]Nizar Ali, "Kata Pengantar" dalam Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadis; Paradigma Interkoneksi*, (Yogyakarta: Idea Press, 2008), hal., viii. Dalam perkembangannya, istilah ilmu fiqh hadis telah lahir jauh mendahului istilah ma'anil hadis seperti dijumpai dalam kitab *Ma'rifat Ulumul Hadis* karya al-Hakim al-Naysaburiy (321 H – 405 H).

B. Sketsa Sejarah Perkembangan Syarah Hadis

Menurut Muhammad Thahir al-Jawwabiy, sejarah perkembangan syarah hadis dapat dibagi kepada tiga periode, yaitu pertumbuhan, penyempurnaan, dan kemunduran.[45] Periode pertumbuhan ditandai dengan masih sederhananya metode syarah yang ada, yang umumnya lebih berupa penerjemahan matan hadis. Periode penyempurnaan berlangsung pada akhir abad keempat hingga berkembangnya metode syarah secara lebih sempurna. Sementara periode kemunduran ditandai oleh kegiatan syarah yang hanya berupa *ta'liq* (komentar atau catatan singkat) di dalam kitab-kitab syarah yang telah ada. Berikut uraian dari perkembangan syarah hadis pada masing-masing periode:

1. Periode Pertumbuhan

Periode ini berlangsung sejak awal kenabian hingga munculnya kitab-kitab syarah hadis, atau dari awal abad I hingga abad ke-IV H. Sebagaimana dimaklumi bahwa aktivitas memahami hadis sesungguhnya sudah muncul sejak awal Islam, yakni seiring dengan pengangkatan (*bi'tsah*) Muhammad sebagai Nabi sehingga semua yang berasal dari diri beliau menjadi *uswah hasanah* (teladan yang baik). Berangkat dari pandangan ini, maka para shahabat senantiasa mengetahui segala sesuatu yang diucapkan ataupun diperbuat oleh Beliau. Dengan kemahiran bahasa Arab yang dimiliki para shahabat dan intensitas pergaulan mereka dengan Nabi saw, secara umum mereka bisa langsung menangkap maksud dari setiap ucapan dan tindakan Nabi saw. Kalaupun muncul kesulitan pemahaman terhadap sebuah ucapan Nabi, mereka akan langsung menanyakan maksudnya kepada beliau. Pola inilah yang sering terjadi dan merupakan bentuk syarah hadis di masa awal. Seperti contoh berikut ini:

[45]Al-Jawwabiy, *Juhud al-Muhadditsin*..., hal. 129

عَنْ مُعَاذٍ – رضى الله عنه – قَالَ : كُنْتُ رِدْفَ النَّبِىِّ ﷺ عَلَى حِمَارٍ يُقَالُ لَهُ عُفَيْرٌ ، فَقَالَ :« يَا مُعَاذُ ، هَلْ تَدْرِى حَقَّ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ ؟ وَمَا حَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللَّهِ ؟ » قُلْتُ : اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ . قَالَ :« فَإِنَّ حَقَّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلاَ يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً ، وَحَقَّ الْعِبَادِ عَلَى اللَّهِ أَنْ لاَ يُعَذِّبَ مَنْ لاَ يُشْرِكُ بِهِ شَيْئاً » فَقُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أَفَلاَ أُبَشِّرُ بِهِ النَّاسَ ؟ قَالَ :« لاَ تُبَشِّرْهُمْ فَيَتَّكِلُوا »

Artinya: Dari Mu'adz radhiyallahu 'anhu ia berkata, "Aku pernah dibonceng Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam di atas sebuah keledai yang bernama 'Ufair, lalu Beliau bersabda, "Wahai Mu'adz, tahukah kamu hak Allah yang wajib dipenuhi hamba-hamba-Nya? Dan apa hak hamba yang pasti dipenuhi Allah?" Aku menjawab, "Allah dan Rasul-Nya lebih mengetahui." Beliau bersabda, "Sesungguhnya hak Allah yang wajib dipenuhi hamba adalah mereka beribadah kepada-Nya dan tidak menyekutukan-Nya dengan sesuatu, dan hak hamba yang pasti dipenuhi Allah adalah Dia tidak akan mengazab orang yang tidak menyekutukan-Nya dengan sesuatu." Aku berkata, "Wahai Rasulullah, bolehkah aku beritahukan kabar gembira ini kepada manusia?" Beliau menjawab, "Tidak perlu kamu sampaikan, nanti mereka akan bersandar." (HR. Bukhari)[46]

Riwayat di atas menceritakan bagaimana proses sebuah hadis lahir dan bagaimana penjelasan terhadap makna yang dikandungnya. Berawal dari pertanyaan Rasul saw kepada Muaz tentang hak Allah dan hak hamba, namun karena masalah ini merupakan sesuatu yang baru, maka Muaz bertanya lebih lanjut maksud dari pertanyaan tersebut. Rasulullah pun menjelaskan maksud dari pertanyaannya tersebut. Penjelasan Rasul inilah yang dimaksud dengan syarah hadis dalam bentuk yang sederhana dan masih tergabung dalam hadis itu sendiri.

[46]Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, (Riyadh: Bayt al-Afkar al-Dawliyah, 1998), Hal. 550, Hadis no. 2856

Masih banyak contoh lain yang menggambarkan bagaimana upaya yang dilakukan para sahabat dalam memahami hadis. Dapat dikatakan bahwa semasa nabi masih hidup, mereka berusaha menyesuaikan apapun aktivitas dengan ajaran beliau, baik yang bersumber dari perkataan ataupun perbuatan beliau. Apabila terjadi kesulitan ataupun perbedaan dalam memahami sebuah hadis, mereka langsung bertanya kepadanya.

Pemahaman para *sahabat* pada masa ini lebih bersifat tekstual karena mereka menjadikan Nabi sebagai 'teladan' atau 'model kehidupan' sehingga berusaha meniru semua yang dilakukannya. Tidak ada aturan yang diperlukan untuk mendukung kebenaran tindakan mereka kecuali perkataan dan prilaku Nabi. Walaupun demikian, tidak berarti pemahaman secara tekstual merupakan satu-satunya pemahaman yang berkembang. Dalam kasus-kasus tertentu, terutama ketika kondisi tidak memungkinkan para *sahabat* bertanya langsung kepada Nabi maksud dari ucapannya, adakalanya mereka menggunakan pemahaman secara kontekstual. Dua model pemahaman ini dapat dilihat dalam kasus berikut:

عَنِ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَنَا لَمَّا رَجَعَ مِنَ الأَحْزَابِ: «لاَ يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ العَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ» فَأَدْرَكَ بَعْضَهُمُ العَصْرُ فِي الطَّرِيقِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لاَ نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِيَهَا، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ نُصَلِّي، لَمْ يُرَدْ مِنَّا ذَلِكَ، فَذُكِرَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمْ يُعَنِّفْ وَاحِدًا مِنْهُمْ

Artinya: Dari Ibn Umar ra., ia berkata: Nabi saw berkata kepada kami tatkala beliau kembali dari Perang Ahzab: "Janganlah seseorang - di antara kamu - shalat ashar kecuali di Perkampungan Bani Qurayzah". Ternyata, sebahagian mereka mendapati waktu ashar dalam perjalanan menuju kesana. Maka di antara mereka berkata: Kita tidak akan shalat ashar sampai kita tiba disana". Tetapi sebagian lagi berkata: "Tidak, kita akan melaksanakan shalat ashar. Tidak seorangpun dari kita menghendaki hal itu". Tatkala peristiwa

itu diceritakan kepada Nabi saw, beliau hanya diam, tidak mencela satupun dari mereka". (HR. al-Bukhari). [47]

Mengomentari hadis ini, Quraish Shihab menjelaskan bahwa suatu ketika Nabi saw memerintahkan sejumlah *sahabat*-nya untuk pergi ke perkampungan Bani Qurayzah. Sebelum berangkat, beliau berpesan agar tidak seorang shahabatpun yang shalat ashar kecuali di Perkampungan Banī Qurayzah. Perjalanan ke kampung tersebut ternyata begitu lama, sehingga ketika belum sampai ke tempat yang dituju, waktu ashar telah masuk. Disini, mereka merenungkan kembali apa maksud pesan Nabi di atas. Ternyata sebahagian mereka memahaminya sebagai perintah untuk bergegas dalam perjalanan agar tiba disana pada waktu masih ashar. Jadi bukan seperti bunyi teksnya yang melarang shalat ashar kecuali disana. Dengan demikian, mereka boleh shalat walaupun belum tiba pada tempat yang dituju. Tetapi sebahagian yang lain memahaminya secara tekstual, karena itu mereka baru melaksanakan shalat ashar setelah berlalunya waktu karena baru tiba di perkampungan Bani Qurayzah setelah lewat waktu ashar.[48]

Pasca wafatnya Rasulullah, dua model pemahaman yang telah ada pada masa nabi hidup terus berkembang. Para *sahabat* seringkali menggunakan ijtihad dalam menerima atau menolak suatu hadis ataupun untuk memahami hadis itu sendiri. Menurut Musfir 'Azmullah, ada tiga kriteria yang dipergunakan *sahabat* untuk memahami hadis, yaitu: pertama, kesesuaian antara hadis dengan al-Qur'an; kedua, kesesuaian suatu hadis dengan hadis lain yang membahas tentang persoalan yang sama; dan ketiga, kesesuaian hadis dengan rasio.[49]

---

[47]Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, (Riyadh: Bayt al-Afkar al-Dawliyah, 1998), Hal. 189., Hadis No. 946

[48]M. Quraish Shihab, "Pengantar" dalam Muhammad al-Ghazalī, *Studi Kritis Atas Hadis Nabi saw: Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhammad al-Baqir, (Bandung: Mizan, 1993), 8-9

[49]Musfir 'Abdullah al-Damini, *Maqayis Naqd Mutun al-Hadis*, (Riyadh: t.p., 1984), hal. 6

Dapat dipahami mengapa para *sahabat* mengembangkan kriteria tertentu untuk memahami hadis. Hal ini terjadi karena tidak ada lagi tempat bertanya bagi mereka untuk menyelesaikan perselisihan ataupun mencari jawaban suatu persoalan setelah Rasulullah wafat. Akibatnya, seringkali seorang *sahabat* menolak sebuah hadis yang diriwayatkan oleh lain. Tentu saja penolakan ini bukan disebabkan oleh kecurigaan terhadap kualitas pribadi yang menyampaikan, tetapi lebih dikarenakan adanya keraguan terhadap isi hadis tersebut. Seperti ketika 'A'isyah menolak periwayatan Abu Hurairah dan 'Umar ibn al-Khathab tentang azab yang ditimpakan kepada mayat karena ditangisi keluarganya. Menurutnya, hadis ini bertentangan dengan ayat لا يكلف الله نفسا الا وسعها (Allah tidak akan membebani seseorang kecuali menurut kemampuannya. QS. Al-Baqarah: 286). Ia menyatakan bahwa kedua *sahabat* ini tidak mengetahui *sabab wurud* dari hadis tersebut.[50]

Demikian halnya dengan Ibn 'Abbas yang menolak hadis Abu Hurairah mengenai mengenai kewajiban berwudu' setelah memakan sesuatu yang dimasak dengan api. Baginya tidak mungkin seseorang harus berwudu' dari makan sesuatu yang halal hanya karena makanan tersebut dimasak dengan api, bukankah dalam syari'at kewajiban berwudu' disebabkan oleh keluarnya sesuatu yang najis dari dua lubang manusia, dan bukan karena masuknya sesuatu yang halal dan suci.[51]

Di masa ini pula, khususnya pada akhir masa kekuasaan Khalifah Usman ibn 'Affan, kekuatan politik memasuki lapangan hadis yang ditandai dengan munculnya hadis-hadis palsu di tengah masyarakat. Kondisi ini menjadi pemicu bagi para *sahabat* untuk lebih berhati-hati dalam menerima periwayatan. Mereka mulai meneliti dan mengkritisi pribadi orang yang

---

[50]Musfir 'Abdullah al-Damini, *Maqayis Naqd*..., 62-63; Shalahuddin al-Idibi, *Manhaj Naqd al-Matn 'inda 'Ulama'i al-Hadis al-Nabawi*, (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1983), hal. 114

[51]Shalahuddin al-Idibi, *Manhaj Naqd al-Matn*…, hal. 140-141

menyampaikan hadis. Mengutip penjelasan Imam Muslim dalam muqaddimah *Shahih*-nya, Muhammad Abu Zahw menjelaskan bahwa Ibn Sirin - seorang *tabi'in* - menjelaskan:

لَمْ يَكُوْنُوْا يَسْأَلُوْنَ عَنْ الْإِسْنَادِ فَلَمَّا وَقَعَتْ الْفِتْنَةُ قَالُوا سَمُّوا رِجَالَكُمْ. فَيُنْظَرُ إِلَى أَهْلِ السُّنَّةِ فَيُؤْخَذُ حَدِيْثُهُمْ وَ يُنْظَرُ إِلَى أَهْلِ الْبِدْعِ فَلَا يُؤْخَذُ حَدِيْثُهُمْ.[52]

Artinya: Sebelumnya para *sahabat* tidak pernah bertanya mengenai sanad, tetapi setelah terjadi fitnah, (apabila sampai kepada mereka sebuah hadis) mereka akan bertanya: "Sebutkanlah nama-nama *rijal*-nya". Jika dipandang berasal dari *ahl al-hadis*, maka hadis mereka diterima, tetapi jika dinilai dari *ahl al-bid'ah* hadis-hadis tersebut akan ditolak.

Beberapa fenomena di atas menunjukkan bahwa hingga akhir periode sahabat besar (*kibar al-shahabat*), upaya analisis pemahaman hadis yang dilakukan telah mencakup dua aspek, yaitu aspek sanad dan matan hadis. Pemahaman terhadap sanad dilakukan karena banyaknya orang-orang yang mengaku telah menerima hadis dari nabi, dan pemahaman terhadap matan dilakukan karena menilai adanya keganjilan (*ghirabah*) di dalamnya. Pemahaman (atau pensyarahan) ini sendiri masih berupa tradisi lisan karena belum populernya kegiatan penulisan dan pencatatan, sementara bentuk pensyarahan kebanyakan berupa penerjemahan matan hadis sehingga cenderung tekstual.

Selanjutnya pada masa pembukuan, atas perintah Khalifah 'Umar ibn 'Abdul 'Aziz (63 H – 101 H), para ulama berlomba-lomba mencari, mengumpulkan, dan menulis hadis dalam sebuah kitab. Perintah ini terjadi pada penghujung abad pertama Hijrah. Khalifah menginstruksikan kepada para pejabat dan ulama di setiap kota untuk mengumpulkan hadis.[53] Di

[52]Muhammad Abu Zahw, *al-Hadis wa al-Muhaddisun*, (Mesir: Syirkat al-Musahamah, t.th.), hal. 99

[53]Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadis: Ulumuhu wa Mushthalahuhu*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), hal. 172

antara ulama yang menyambut gagasan ini adalah Muhammad ibn Muslim ibn Syihab al-Zuhri (w. 123 H).

Setelah generasi al-Zuhri berlalu, muncullah generasi berikutnya yang berlomba-lomba membukukan hadis. Tercatat nama-nama ulama yang melakukannya, antara lain: Ibn Jurayj (w. 150 H) di Mekkah, Ma‘mar ibn Rasyid (w. 153 H) di Yaman, al-Awza‘i (w. 156 H) di Syam, Hammad ibn Salamah (157 H) di Bashrah, Malik ibn Anas (179 H) di Madinah, dan Ahmad ibn Hanbal (241 H).

Kegiatan pembukuan ini terus berlanjut hingga akhir abad ke-4 H. Dalam rentang waktu yang panjang tersebut, abad ke-3 H dinilai sebagai zaman keemasan pembukuan hadis. Pada masa inilah muncul sejumlah besar ulama kenamaan di bidang hadis dan di masa ini pula muncul *Kutub al-Sittah* yang memuat hampir semua hadis. Usaha kodifikasi hadis yang dilakukan para ulama di atas menunjukkan keluasan pengetahuan dan pemahaman mereka terhadapnya. Ini dapat dilihat dari teraturnya pembahagian bab, pengelompokan hadis, dan pengulangan suatu hadis pada beberapa sub bab menurut kesesuaian maknanya. Perhatian mereka yang sangat serius pada masalah ini ditunjukkan oleh perkataan Sufyan ibn ‘Uyaynah yang menganjurkan para pemilik hadis untuk mempelajari makna-makna yang terkandung di dalam hadis-hadis yang mereka miliki. Sementara Ahmad ibn Hanbal sendiri lebih suka mempelajari hadis dari orang yang sekaligus mempunyai pemahaman (*fiqh*) terhadap hadis-hadisnya, daripada menerimanya dari orang yang hanya mampu menghafal hadis semata.[54]

Seiring dengan maraknya kegiatan kodifikasi hadis yang melahirkan banyak karya dengan berbagai metode penyusunan, kegiatan syarah hadis yang sebelumnya masih berupa tradisi lisan mulai mengambil bentuk secara

[54]Muhammad Abu Syuhbah, *Difa‘ ‘an al-Hadis*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1991), hal. 31-32

tertulis. Walaupun fenomena ini belum begitu populer, karena para ulama hadis lebih memfokuskan kepada kodifikasi hadis, namun terdapat data yang menunjukkan adanya syarah tertulis terhadap *al-Muwaththa'* - yang dinilai sebagai kitab hadis tertua yang masih terpelihara hingga sekarang. Kitab syarah tersebut adalah *Tafsir ila al-Muwatha'* karya 'Abdullah ibn Nafi' (w. 180 H) yang lebih dikenal dengan julukannya Abu Muhammad al-Saygh.[55] Langkah ini diikuti oleh ulama hadis lainnya, seperti Abu Marwan ibn Abdul Malik ibn Hubayb al-Malika (w. 239 H)[56] dan Abu Sulayman Ahmad ibn Ibrahim al-Khathabi (w. 388 H) dengan karyanya *A'lam al-Sunan* yang merupakan syarah *Shahih al-Bukhara* dan *Ma'alim al-Sunan* syarah *Sunan Abu Dawud.*[57]

Di sisi lain, keinginan untuk memahami hadis (syarah hadis) secara benar telah mendorong para ulama dalam menetapkan dan merumuskan kaedah-kaedah tertentu yang dapat dipakai sebagai metode pensyarahan. Upaya ini dilakukan mengingat jauhnya masa hidup mereka dengan kehidupan Rasulullah dan para shahabatnya, adanya teks-teks hadis yang sulit dipahami, bolehnya periwayatan hadis secara makna, dan banyaknya hadis yang saling bertentangan antara satu sama lain (hadis *mukhtalif*). Juga didorong oleh semakin luasnya wilayah kekuasaan Islam yang berdampak pada semakin kompleksnya persoalan yang dihadapi umat, terutama persoalan-persoalan *fiqhiyyah* yang harus dicari jawabannya dari sumber-sumber hukum Islam.

Pada akhirnya, usaha yang dilakukan para ulama membuahkan hasil. Mereka berhasil menyusun kriteria-kriteria baku untuk menetapkan

---

[55]Muhammad ibn Zakariyya al-Kandahlawi, *Awjaz al-Masalik ila Muwatha' Maālik*, jilid I, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hal. 49

[56]Muhammad 'Abd al-'Aziz al-Khuli, *Miftah al-Hadis aw Tārikh Funun al-Hadis*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), hal. 27

[57]Al-Shan'ani, *Tawdih al-Afkar li Ma'ani Tanqih al-Anzhar*, jilid 1, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hal. 52 dan 61

kesahihan hadis yang mencakup kaedah kesahihan sanad dan matan, serta dapat merumuskan kaedah-kaedah ilmu hadis yang berkaitan dengan pemahaman matan, seperti *'ilm gharib al-hadis, 'ilm mukhtalif al-hadis, 'ilm naskh al-hadis,* dan *'ilm asbab wurud al-hadis*. Bahkan upaya pemahaman ini juga melahirkan disiplin ilmu baru dalam keilmuan Islam, yaitu Ilmu Fiqh.[58]

Kaedah-kaedah keilmuan inilah yang digunakan oleh ulama hadis dalam melakukan syarah, ketika kegiatan ini mulai marak dilakukan pada abad-abad berikutnya.

2. *Periode Penyempurnaan*

Periode penyempurnaan syarah hadis dimulai pada akhir abad ke-4 H, yaitu pada waktu kodifikasi hadis dianggap telah selesai hingga awal abad ke-11 H. Pada periode ini, ulama hadis mulai mengarahkan perhatiannya pada aktivitas mensyarah secara tertulis karena memandang upaya penjagaan dan pemeliharaan hadis telah berakhir. Berbeda dengan pembatasan ini, Hasbi Ash-Shiddieqy menilai kegiatan syarah hadis secara tertulis baru terjadi pada abad ke-7 H dan berakhir pada abad ke-11 H.[59] Ia mendasarkan pandangan pada maraknya aktivitas syarah selama rentang waktu tersebut sehingga melahirkan banyak kitab syarah yang bernilai tinggi bagi kitab-kitab hadis yang telah ada sebelumnya.

Tampaknya, perbedaan kedua tokoh di atas dalam menetapkan awal fase kedua dari perkembangan syarah hadis lebih disebabkan oleh perbedaan dalam memandang perkembangan hadis secara keseluruhan. Dalam hal ini, Hasbi memahami abad ke-7 H sebagai awal periode syarah

---

[58]Menurut Quraish Shihab, fiqh yang kita kenal sekarang dapat dikatakan sebagai suatu ilmu yang lahir dari hadis-hadis Nabi. Karena, walaupun ulama-ulama fiqh merujuk kepada al-Qur'an, seringkali pemahaman mereka dikaitkan dengan hadis. M. Quraish Shihab, "Pengantar", 8

[59]M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah Perkembangan Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 133

tertulis karena melihat masih ada kodifikasi hadis hingga akhir abad ke-6 H dalam jumlah yang cukup signifikan dibandingkan dengan kitab-kitab syarah.

Sementara al-Jawwabi menilai, walaupun banyak lahir kitab hadis pada abad-abad tersebut, namun terdapat perbedaan mendasar antara kodifikasi hadis yang dilakukan sebelum abad ke-4 dan sesudahnya. Kodifikasi hadis sebelum abad ini senantiasa berpegang pada riwayat *shihafiyah* (catatan-catatan hadis) dan dengan melakukan *rihlah* (perjalanan mencari hadis) untuk mendengar langsung dari perawi. Adapun kodifikasi pasca abad ke-4 lebih bersifat menukil ataupun mengumpulkan isi dua kitab atau lebih dari kitab-kitab hadis, menurut tema-tema tertentu ataupun metode-metode tertentu pula.60 Cara ini ditempuh karena penilaian status hadis yang dilakukan ulama sebelumnya dianggap telah memadai sehingga upaya kritik sanad tidak lagi diperlukan.

Berdasarkan analisis di atas dapat dikatakan bahwa periode kedua perkembangan syarah hadis dimulai pada akhir abad ke-4 H, yang ditandai dengan mulai maraknya penulisan kitab syarah. Puncak perkembangan ini terjadi abad ke-7/ke-8 H dan berakhir pada penghujung abad ke-11 H, karena setelah abad ini putus dan lemahlah kemauan untuk membaca dan

[60]Perbedaan metode pengumpulan ini berdampak pada pengelompokan kitab-kitab hadis. Hanya kitab hadis yang disusun sebelum abad keempat Hijrah yang dinilai sebagai kitab hadis mu‘tabar (kitab hadis yang menjadi sumber pertama). Hasbi sendiri menilai bahwa pada akhir abad keempat, kodifikasi hadis telah selesai dan seluruh hadis nabi telah terkumpul dalam kitab-kitab hadis. Juga terhentilah kesungguhan yang telah diteladankan Imam-Imam hadis abad ketiga dan keempat, sebagaimana telah padam cahaya ijtihad. Adapun ulama hadis abad kelima menitikberatkan usaha mereka untuk memperbaiki susunan kitab, mengumpulkan yang terserak, dan memudahkan jalan pengambilannya, seperti: mengumpulkan hadis-hadis hukum dan hadis-hadis *targhib* dalam satu kitab dan mensyarahkannya. Hasbi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hal. 117-118. Al-Khuli, *Miftah al-Hadis*…, hal. 109. Bandingkan dengan penilaian Syuhudi Ismail yang menyatakan bahwa abad ketiga merupakan puncak usaha penghimpunan hadis, sedangkan kitab-kitab hadis yang disusun pada abad-abad berikutnya merupakan penjelasan lebih lanjut dari kitab-kitab hadis yang ditulis pada abad ketiga. M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan…*, hal. 104

meneliti kitab-kitab hadis. Hanya sedikit orang yang tetap mempergunakan hidupnya untuk memelihara hadis dan menelaah kitab-kitabnya.[61]

Kesungguhan ulama dalam mensyarah hadis ditunjukkan dengan banyaknya kitab syarah yang muncul selama periode ini dengan objek yang bervariasi. Pensyarahan tidak hanya ditujukan kepada kitab-kitab hadis yang mu'tabar, tetapi juga pada koleksi hadis-hadis tertentu, seperti kumpulan hadis-hadis hukum, hadis-hadis *targhib* dan *tarhib*[62], serta kitab hadis *zawa'id*[63]. Mereka tidak disibukkan lagi dengan upaya sistematisasi ataupun persoalan kesahihan sanad, tetapi langsung kepada pemahaman teks hadis. Disini, aktivitas mereka benar-benar terfokus pada upaya menjelaskan hadis dengan pemahaman yang dibutuhkan umat pada masa itu.

Beberapa kitab syarah terhadap kitab-kitab hadis mu'tabar yang lahir selama periode penyempurnaan dan hingga sekarang masih menjadi rujukan ulama dalam memahami hadis, antara lain adalah:

1. *Muwatha' Malik*, di antara ulama yang mensyarahnya adalah: Abu 'Umar Yusuf ibn 'Abdul Barr (w. 463 H) dengan syarahnya *al-Tuqsa li Hadis al-Muwatha'* dan *al-Tamhid Lima fi al-Muwatha' min Ma'ani wa al-Asanid*. Al-Qadi Abu Bakr Muhammad ibn 'Arabi al-Maghribi (w. 546 H) dengan kitabnya *al-Qubs*. Jalaluddin 'Abd al-Rahman ibn Abu Bakr al-Suyuti (w. 911 H), karyanya

[61]Hasbi, *Sejarah dan Pengantar…*, hal. 133

[62]Hadis-hadis *targhib* adalah hadis-hadis yang kandungan maknanya berisi dorongan untuk meningkatkan amal kebaikan, khususnya di bidang ibadah. Sementara *tarhib* adalah hadis-hadis yang muatannya berupa dorongan untuk menjauhi larangan Allah. M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hal. 157-158. Atau seperti diistilahkan Hasbi, hadis *targhib* dan *tarhib* adalah hadis-hadis yang menerangkan keutamaan amal dan menjauhkan diri dari perbuatan-perbuatan yang dilarang. Hasbi *Sejarah dan Pengantar…*, hal. 114-115

[63]Istilah *zawa'id* diperuntukkan bagi hadis-hadis yang belum diriwayatkan dalam kitab-kitab hadis mu'tabar, atau dipergunakan juga bagi "hadis-hadis seorang perawi yang menyendiri dalam meriwayatkannya", seperti *Zawa'id Ibn Majah* yang mengumpulkan hadis-hadis riwayat Ibn Majah yang tidak diriwayatkan oleh Imam-Imam hadis lainnya, terutama para penulis *Kutub al-Sittah*. Hasbi, *Sejarah dan Pengantar…*, hal. 106

Kasyf al-Mughta' fi Syarh al-Muwatha' dan *Tanwir al-Hawalik*, serta Muhammad ibn 'Abd al-Baqi al-Zarqani (w. 1014 H).[64]

2. *Musnad Ahmad ibn Hanbal*. Ulama yang memberikan syarah terhadap kitab ini adalah Abu al-Hasan ibn 'Abdul Hadi al-Sindi.[65]
3. *Shahih al-Bukhari*, di antara kitab syarahnya adalah *al-Talwih* karya 'Ala'uddin ibn Qulayj al-Hanafi (762 H), *al-Kawakib al-Durari* karya al-Kirmani (w. 775 H), *Syawahid al-Tawdih* karya Sirajuddin 'Umar ibn 'Ali al-Syafi'i (w. 804 H), *Fath al-Bari* karya Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar al-'Asqalani (w. 852 H), dan *Irsyad al-Sari ila Shahih al-Bukhari* karya Ahmad ibn Muhammad al-Qastalani (w. 922 H).[66]
4. *Shahih Muslim*, di antara ulama yang mensyarahnya adalah Abu Al-Qasim Isma'il ibn Muhammad al-Isfahani (w. 535 H), Abu 'Abdullah Muhammad ibn 'Ali al-Maziri (w. 556 H) dengan karyanya *al-Mu'allim bi Fawa'id Kitab Muslim*, Qadhi 'Iyad ibn Musa al-Maliki (w. 554 H) berjudul *Ikmal al-Mu'allim fi Syarh Shahih Muslim*, dan Yahya ibn Syarf al-Nawawi al-Syafi'i (w. 676 H) dengan karyanya *al-Minhaj fi Syarh Shahih Muslim*.[67]
5. *Sunan Abu Dawud*. Ulama yang memberikan komentar terhadap kitab ini di antaranya adalah Qutbuddin Abu Bakr al-Namimi al-Syafi'i (w. 652 H), 'Ala'uddin Mughlata ibn Qubayj (w. 762 H), dan Abu Zur'ah Ahmad ibn 'Abdurrahim al-'Iraqi (w. 826 H).
6. Sunan al-Turmuzi, di antara kitab syarahnya adalah 'Aridat al-Ahwazi fi Syarh al-Turmuzi karya Muhammad ibn 'Abdullah al-Syibli al-Maliki (w. 546 H), Zainuddin Abdurrahman ibn Ahmad

[64]Al-Khuli, *Miftah al-Hadis…*, hal. 27; Abu Zahw, *al-Hadis…*, hal. 251
[65]Al-Khuli, *Miftah al-Hadis…*, hal. 37
[66]Al-Shan'ani, *Tawdih al-Afkar…*, hal. 52-52.
[67]Al-Khuli, *Miftah al-Hadis…*, hal. 47-48

al-Hanbal (w. 795 H), al-Suyuti (w. 911 H) dengan syarahnya berjudul Qut al-Mughtadhi ‘ala Jami‘ al-Turmuzi, dan Sirajuddin ‘Umar ibn Ruslān al-Syāfi‘ī: al-‘Arf al-Syaz ‘ala Jami‘ al-Turmuzi.68

7. Sunan al-Nasa’i. Beberapa ulama yang memberikan syarah adalah Sirajuddin ‘Umar ibn Mulaqqin al-Syafi‘i (w. 804 H) yang mensyarah hadis-hadis zawa’id dalam Sunan al-Nasa’i dan al-Suyuthi (w. 911 H) melalui syarahnya Zuhar al-Ruba ‘ala al-Mujtaba.69
8. Sunan Ibn Majah. Di antara syarahnya adalah *al-Dibajah bi Syarh Sunan Ibn Majah* karya Kamaluddin Muhammad ibn Musa al-Syafi‘i (w. 808 H) dan *Mishbah al-Zujajah’ala Sunan Ibn Majah* karya al-Suyuthi.

Inilah beberapa kitab syarah yang termasyhur yang dihasilkan selama periode penyempurnaan. Masih banyak kitab-kitab syarah lain yang juga telah memberikan penjelasan terhadap kitab-kitab hadis yang lahir selama periode penyempurnaan ini. Namun seperti telah dijelaskan, kitab-kitab hadis tersebut kebanyakan hanya berupa penukilan terhadap kitab-kitab hadis mu‘tabar – terutama *Shahihayn*.

3. Periode Kemunduran

Abad ke-11 H merupakan awal periode kemunduran bagi kegiatan syarah hadis yang ditandai dengan sedikitnya upaya pemahaman hadis yang merujuk kepada kitab-kitab hadis, seperti yang terjadi pada periode sebelumnya. Agaknya, keadaan ini dipengaruhi oleh kondisi dunia Islam pada umumnya yang sedang mengalami kelesuan intelektual, dan

[68] Al-Khuli, *Miftah al-Hadis…*, hal. 87

[69] Al-Shan‘ani, *Tawdih al-Afkar…*, hal. 62

diperparah oleh serangan bangsa Mongol yang telah menghancurkan Baghdad – ibukota kekhalifahan Islam pada tahun 656 H / 1258 M..

Menurut al-Khuli, perhatian yang sangat kurang terhadap hadis di era ini lebih disebabkan oleh sikap ulama di masa itu yang hanya ber-taqlid dengan pendapat ulama mazhab mereka dan cenderung meninggalkan ijtihad. Di samping kesibukan mereka dengan kitab-kitab sekunder yang sebenarnya lebih merupakan penjelasan terhadap hadis (kitab furu‘ ‘an al-hadis). Perhatian yang diberikan kepada hadis terbatas pada hadis-hadis akhlaq, mawa’iz, adab, dan raqa’iq. Bahkan terkadang hanya berupa aktivitas mencari berkah melalui hadis-hadis nabi.70

Dalam pandangan Hasbi, suasana umum di atas telah dimulai semenjak abad ke-4 H. Kalau sebelumnya yang menjadi sumber fiqh dan sumber hukum adalah hadis atau hadis, maka semenjak abad ini mulailah umat Islam mengikuti perkataan-perkataan fuqaha’. Masing-masing fuqaha’ menguatkan mazhab gurunya, walaupun mazhab tersebut dalam suatu masalah kadang menyalahi hadis.[71] Bahkan menurut Syekh Abu al-Hasan ‘Ali al-Hasani al-Nadwi banyaknya kitab syarah hadis yang dihasilkan selama periode penyempurnaan sebenarnya disebabkan oleh pertentangan yang terjadi antar mazhab fiqh. Apabila pengikut suatu mazhab membuat kitab syarah, biasanya akan diikuti oleh penganut mazhab lain dengan merujuk kepada kitab hadis yang sama. Seperti yang terjadi antara *‘Umdat al-Qari* karya Badruddin al-‘Ayni (w. 855 H), seorang ulama Hanafiyah, dengan *Fath al-Bari* karya Ibn Hajar al-‘Asqalani (w. 852 H) seorang ulama Syafi‘iyah. Tak jarang, seorang pensyarah mencocok-cocokkan antara hadis dengan pendapat mazhabnya, seperti yang dilakukan oleh Abu Ja‘far al-

[70]Al-Khuli, *Miftah al-Hadis…*, hal. 167

[71]Hasbi, *Sejarah Pengantar…*, hal. 147

Thahawi dengan syarahnya *Ma'ani al-Atsar*.[72] Walaupun demikian, ia mengakui kalau persaingan (yang diistilahkannya dengan *al-harakah al-'ilmiyyah*) di atas membawa faedah yang besar bagi perkembangan ilmu dan intelektual di dunia Islam karena para ulama *syarih* dalam berhujjah tetap merujuk kepada al-Qur'an dan hadis.[73]

Memasuki abad ke-12 H, langkah yang ditempuh para ulama ini tidak lagi ditiru oleh ulama-ulama yang datang kemudian. Umumnya, mereka mencukupkan diri dengan argumentasi yang diberikan oleh para pendahulunya tanpa memeriksa lagi sumber pendapatnya. Telaah terhadap kitab hadis terbatas pada kitab Shahihayn, sedangkan pemahaman yang dilakukan bersifat penerimaan dari guru dan hanya untuk memperkuat mazhab semata.74

Akibat langsung dari pengabaian hadis seperti yang terjadi di atas adalah semakin dilupakannya metode pemahaman hadis (metode syarah hadis) yang pernah dikembangkan oleh ulama hadis pada masa keemasan, yang telah melahirkan berbagai cabang ilmu hadis dalam upaya pemahamannya. Bahkan jika pada abad-abad sebelumnya syarah yang berkembang mengambil bentuk uraian yang panjang (*al-syarh al-wafi*), maka selama periode kemunduran ini syarah yang dihasilkan umumnya hanya bersifat *ta'liq* (komentar singkat). Ini disebabkan oleh sifat peringkasan itu sendiri yang tidak lagi mementingkan aspek penelitian sanad, sementara pemahaman terhadap matan lebih bersifat memperkuat pendapat ulama mazhab yang telah mensyarah hadis.

---

[72]Abu Hasan 'Ali al-Hasani al-Nadwi, "Taqdim al-Kitab", dalam Ahmad al-Saharanfuri, *Bazlul Majhud fi Hall Abu Dawud*, jilid 1, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 10-11. Al-Nadwi juga menambahkan bahwa persaingan ini merambah ke disiplin ilmu lainnya, yaitu tafsir dan ushul fiqh.

[73]Al-Nadwi, "Taqdim al-Kitab...,hal. 12

[74]Al-Khuli, *Miftah al-Hadis*..., hal. 168

Di tengah kemunduran ini, keinginan untuk mengembalikan hadis kepada kedudukannya semula - sebagai sumber ajaran Islam - tetap terpelihara. Daerah Islam yang paling menonjol dalam kegiatan ini adalah India, dengan munculnya ulama-ulama yang senantiasa memelihara hadis dan mempelajarinya menurut metode yang ditempuh ulama abad ke-3 H, yaitu kebebasan dalam memahami (*hurriyat fi al-fahm*) dan memperhatikan kondisi sanad dari tiap hadis yang diteliti. Di antara mereka yang termasyhur adalah Syah Wali Allah al-Dahlawi (1114 H – 1176 H) dengan syarahnya *Hujjatullah al-Balighah* dan *al-Musawwa Syarh Muwattha' Malik*, Shiddiq Hasan Khan (1248 H – 1307 H) pengarang *Fath al-'Allam Syarh Bulugh al-Maram*, al-Saharanfuri (w. 1346 H) dengan kitabnya yang berjudul *Bazlul Majhud fī Hall Abi Dawud*, dan al-Kandahlawi (1315 H – 1389 H) dengan syarahnya *Awjaz al-Masalik ila Muwattha' Malik*.[75]

Awal abad ke-14 H merupakan babak baru dalam sejarah Islam. Pada abad ini, umat Islam terbangkitkan oleh kekhawatiran dan kesadaran akan kelemahan yang muncul akibat kontak yang terjadi antara dunia Islam (Timur) dan Kristen (Barat). Hegemoni pihak kedua yang berkaitan dengan kelemahan politik umat Islam telah mendorong sebahagian pemikir muslim untuk mengadakan pembaharuan terhadap nilai-nilai yang selama ini diadopsi oleh mayoritas umat. Mereka tidak mengalami kesulitan dalam mendiagnosis akibat yang timbul sebagai tanda-tanda kerusakan sosial dan moral di sekelilingnya. Dalam pandangan mereka, umat Islam telah menyimpang dari hadis nabi dan diracuni oleh *bid'ah* dan *taqlid*. Ajaran dan praktek sufi dituduh sebagai penyakit yang membahayakan umat. Obatnya adalah kembali kepada sumber utama, al-Qur'an dan Hadis. Di bawah

[75]Mengenai sejarah masuknya hadis dan ilmu hadis ke India dan ulama yang berperan di dalamnya secara rinci dapat dilihat dalam al-Nadwī, "Taqdim al-Kitab", hal. 13-14, sedangkan tentang peran al-Dahlawi dalam menghidupkan hadis di negeri ini dapat dilihat dalam Daniel W. Brown, *Menyoal Relevansi Hadis Dalam Islam Modern*, terj. Jaziar Radianti dan Entin sriani Muslim, (Bandung: Mizan, 2000), 38-50.

bendera pembangkitan kembali hadis (*ihya' al-hadis*), para ulama yang berorientasi pembaharuan ini bergerak melampaui kumpulan hadis abad pertengahan dan kitab syarahnya. Mereka mulai mempelajari kembali kitab-kitab hadis mu'tabar.[76]

Gugatan paling mendasar yang dilakukan para pembaharu ini terhadap hadis adalah masalah otoritas dan otentisitas hadis, serta hubungannya dengan al-Qur'an. Berangkat dari prinsip "rasionalitas", mereka menolak keterikatan kaku pada kitab hadis klasik dan mengedepankan pemahaman yang rasionalistik. Dalam pandangan mereka teori ilmu hadis klasik belum cukup memadai untuk menilai dan memahami sebuah hadis. Tentu saja gugatan ini mendapat tantangan dari ulama lainnya yang memposisikan diri sebagai pembela hadis.[77]

Berangkat dari kontroversi di seputar keinginan untuk menghidupkan hadis yang terjadi selama periode kebangkitan ini, Yusuf al-Qaradawi melihat ada empat agenda penting yang harus dilakukan para *muhy al-hadis* (para pembela hadis), yaitu: Pertama, menghimpun semua perawi hadis dalam suatu ensiklopedi besar - lengkap dengan penilaiannya, baik yang *tsiqah*, *dha'if*, ataupun para pemalsu hadis. Kedua, selanjutnya membuat ensiklopedi yang memuat semua hadis (lengkap sanad dan matan) yang terdapat dalam semua catatan hadis, baik yang telah dicetak (kitab-kitab hadis) ataupun yang masih berupa manuskrip, yang ditulis hingga sepertiga kedua dari abad ke-5 H. Ketiga, yang menjadi tujuan utama dari pembuatan kedua ensiklopedi di atas, yaitu membuat sebuah ensiklopedi berupa kumpulan hadis-hadis *shahih* dan *hasan* yang merupakan hasil seleksi dari dua ensiklopedi pertama. Penyeleksian ini harus sesuai dengan kriteria (*ma'ayir*) ilmiah yang telah ditetapkan kaedah-kaedahnya oleh

---

[76]Daniel W. Brown, *Menyoal Relevansi…*, hal. 38

[77]Mengenai kontroversi di seputar hadis dan isu-isu yang menjadi penyebabnya dapat dilihat secara rinci dalam G.H.A. Juynboll, *Kontroversi Hadis di Mesir(1890-1960)*, terj. Ilyas Hasan, (Bandung: Mizan, 1999) serta karya Daniel W. Brown di atas.

ulama terdahulu. Agenda keempat, adalah membuat syarah hadis baru berdasarkan ensiklopedi hadis di atas, yang mampu meluruskan pemahaman dan dapat menjawab semua keraguan yang timbul di seputar hadis. Sebaiknya syarah tersebut ditulis oleh ulama-ulama yang menguasi ilmu-ilmu keislaman dan mampu memadukannya dengan ilmu-ilmu pengetahuan modern.[78]

C. Tipologi Syarah Hadis

Seperti telah dijelaskan sebelumnya bahwa sejak Nabi saw masih hidup, pemahaman hadis telah menunjukkan 2 (dua) tipologi atau pola pemahaman ; tekstual dan kontekstual. Pasca wafatnya Nabi saw, kedua tipologi pemahaman ini terus mengkristal dan berkembang menjadi dua mazhab pemikiran dan pemahaman hadis umat Islam.

Dapat dimaklumi mengapa kedua tipologi pemahaman ini muncul dan berkembang dalam tradisi pemahaman hadis. Di samping karena Rasulullah mentolerir pemunculannya, juga ada faktor-faktor lain yang melatarbelakangi perbedaan pemahaman terhadap hadis. Menurut Nizar Ali - yang mengutip penjelasan Thaha Jabir al-'Alwani,[79] ada 4 (empat) faktor yang melatari hal tersebut. *Pertama*, perbedaan metode memahami hadis Nabi yang dikaitkan dengan historisitas dan posisi yang dimainkan Nabi, yakni sebagai rasul, pemimpin negara, hakim, panglima perang atau manusia biasa. *Kedua*, perbedaan latar keilmuan pensyarah menjadikan penekanan kajian sesuai *background* keilmuan yang ditekuni ; apakah sebagai ahli fiqh, filosof, sosiolog, dan lainnya. *Ketiga*, keberadaan hadis dalam bentuk teks, yakni berubahnya budaya realitas ke dalam budaya lisan,

[78]Yusuf al-Qaradhawi, *Kayfa Nata'amalu ma'a al-Hadis al-Nabawiyah: Ma'alim wa Dhawabith*, (Virginia: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1992), hal. 184-185

[79]Nizar Ali, "Pengantar", dalam Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadis*…, hal. vii-viii

dan selanjutnya menjadi budaya tulis. *Keempat*, pemahaman terhadap hadis yang terkait dengan al-Qur'an.

Dari penjelasan di atas terlihat bahwa hadis merupakan 'teks yang sangat kompleks', dimana dalam tataran ideal, proses pemahamannya harus dengan melibatkan banyak hal. Bahkan, seiring dengan perkembangan wilayah Islam ke daerah-daerah baru, problem memahami hadis pun muncul semakin kompleks. Antara lain, mereka yang tidak mengetahui dengan baik tentang *uslub al-lughah al-'arabiyah* yang dipakai Nabi saw, jelas akan menemui kesulitan dalam memahami hadis. Kondisi ini semakin diperparah dengan minimnya informasi tentang *sabab wurud al-hadis* (latar belakang lahirnya sebuah hadis) yang sampai kepada mereka.

Terkait dengan beragam faktor yang mempengaruhi perbedaan pemahaman hadis di atas, dapat dikatakan bahwa faktor pertama merupakan penyebab yang paling dominan. Perbedaan dalam memahami peran Nabi dalam konteks hostoris, pada gilirannya memunculkan dimensi ganda dalam memandang sebuah hadis yang muncul atau bersumber dari diri beliau. Kedua dimensi tersebut adalah dimensi *risalah* dan dimensi *basyariyah*. Dimensi *risalah* menempatkan hadis sebagai wahyu yang bersifat universal, sementara dimensi *basyariyah* menempatkan hadis sebagai sesuatu yang lokal dan partikular. Kedua dimensi pandangan inilah yang berpengaruh terhadap munculnya dua tipologi pemahaman hadis ; tekstual dan kontekstual. Jika tekstual merupakan tipe pemahaman yang dihasilkan dari pandangan bahwa semua hadis bersifat universal, maka pemahaman kontekstual menilai hadis sebagai sesuatu yang partikular.[80]

[80]Munawir, *Yang Tetap dan Yang Berubah Dalam Hadis Nabi SAW (Dialektika Pemahaman Hadis Antara Ahl al-Hadis dan Ahl al-Ra'y)*, Purwokerto: STAIN Press, 2018, Hal. 43

1. Tipologi Pemahaman Tekstual

Pendekatan tekstual adalah pemahaman terhadap teks secara literal (kebahasaan) dengan mengabaikan aspek ‘konteks’ dari teks tersebut. Bagi kalangan tekstualis, gagasan bahwa pemahaman terhadap teks harus mempertimbangkan konteks adalah tidak relevan. Pada masa modern, tekstualisme secara erat dihubungkan dengan aliran salafisme kontemporer. Padahal, pendekatan ini tersebar luas juga ke dalam pemikiran tradisional terutama ketika dalam penafsiran ayat-ayat (dan hadis) hukum dan teologi.[81]

Ide dasar pemahaman tekstual berangkat dari pandangan bahwa hadis adalah wahyu universal yang bersifat lintas ruang dan waktu. Sebagaimana al-Qur’an, hadis merupakan representasi Tuhan dan sudah sepantasnya berada pada tempat tertinggi yang melampaui segala sesuatu yang berkaitan dengan dimensi kemanusiaan. Adapun yang menjadi dasar argumentasi kelompok ini adalah firman Allah:

وَمَايَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى . إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوْحَى .

Artinya: Dan tidaklah ia (Muhammad) berkata dengan menuruti hawa nafsunya. Ia (al-Qur’an) tidak lain hanyalah wahyu yang diwahyukan. (QS. al-Najm:3-4)

Argumentasi di atas menunjukkan pemahaman tekstual mempunyai paradigma bahwa semua hadis; baik berupa perkataan, perbuatan ataupun taqrir Nabi saw - merupakan wahyu. Konsekuensi dari paradigma berpikir seperti ini adalah semua yang diyakini sebagai hadis Nabi harus dipahami seperti apa adanya. Dengan kata lain, pemahaman yang benar terhadap hadis adalah pemahaman yang sesuai dengan tekstualitasnya. Tipologi pemahaman ini sangat memegangi hadis sebagai sumber kedua ajaran Islam dengan tanpa memperhatikan proses panjang kesejarahannya, mulai dari

[81]Abdullah Saeed, *Al-Qur’an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, Bandung, Mizan Pustaka, 2015), hal. 38

disabdakan sampai dikodifikasikan.[82] Dengan kata lain, meminjam istilah Amin Abdullah, tipologi pemahaman tekstual bersifat a-historis karena mengabaikan sejarah tumbuhnya hadis dari Sunnah yang hidup pada saat itu.[83]

Di samping berpijak pada ayat di atas, kelompok tekstualis juga mengajukan beberapa argumen aqli untuk memperkuat pandangannya dalam memahami hadis. Dengan meminjam analisis Abdul Muqsith Ghazali ketika menjelaskan tentang pemikiran tekstualis al-Qur'an, ia menyatakan – paling tidak – ada dua landasan fundamental yang menjadi asumsi dasar pola pemahaman tekstualis.[84]

Pertama, adanya pra-pemahaman (*pre-understanding*) bahwa teks hadis adalah sesuatu yang dengan sendirinya transparan. Teks hadis dipahami sebagai bahasa yang tidak terpisah dari realitas yang ditunjuknya, sehingga hubungan antara kata dan arti yang ditunjuknya diyakini sebagai hubungan identitas. Dengan demikian, siapapun yang membaca teks hadis langsung dapat sampai pada isi kandungannya tanpa ada jarak sedikitpun. Hadis yang dimaknai sebagai perkataan, perbuatan dan persetujuan Nabi saw, yang lahir pada abad ke-7 M, secara otomatis langsung dapat diikuti dan diamalkan pada masa sekarang dengan mengabaikan segala sesuatu yang terkait dengan 'jarak epistemologis', yaitu jarak yang terbentang antara konteks ketika hadis muncul dengan konteks si pembaca hadis.

Kedua, adanya anggapan bahwa - pasca kodifikasi hadis dalam kitab-kitab standar, seperti *kutubussittah*, maka yang disebut dengan hadis

---

[82]Sa'dullah Assa'idi, *Hadis-Hadis Sekte*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hal. 13

[83]Amin Abdullah, "Hadis Dalam Khazanah Intelektual Muslim: Al-GHazali dan Ibn Taymiyah (Tinjauan Implikasi dan Konsekuensi Pemikiran)", dalam Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi, *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis*, (Yogyakarta: Universitas Muhammadiyah, 1996), hal. 208

[84]Abdul Muqsith Ghozali, dkk., *Metodologi Studi al-Qur'an*, (Jakarta: Gramedia Pustaka, 2009), hal. 118-120

Nabi adalah teks-teks yang ada dalam kitab tersebut. Dengan kata lain, jika seorang muslim ingin mempedomani dan mengamalkan sebuah 'sunnah', maka ia harus menjadikan kitab-kitab tersebut sebagai acuan. Dari sini, tekstualitas hadis menempati posisi sakral dan tidak bisa diganggu gugat. Hadis sebagaimana yang tertulis dalam kitab-kitab tersebut diterima sebagai sutau produk jadi dan harga mati *(taken for granted*) yang harus dijadikan sebagai *way of life* setelah al-Qur'an. Pemahaman yang berbeda dengan tekstualitas hadis dapat dianggap sebagai satu bentuk dari *inkar al-hadis* (*al-sunnah*), yaitu suatu pandangan atau paham yang menolak otoritas hadis sebagai *hujjah* atau sumber ajaran agama yang harus ditaati dan diamalkan.[85]

2. Tipologi Pemahaman Kontekstual

Inti pemahaman kontekstual terletak pada gagasan mengenai konteks. Konteks adalah sebuah konsep umum yang bisa mencakup banyak hal, seperti konteks linguistik dan juga konteks makro. Konteks linguistik berkait dengan cara dimana sebuah frase, kalimat atau teks tertentu ditempatkan dalam teks yang lebih besar. Biasanya ini mencakup upaya menempatkan teks yang tengah dikaji dalam rangkaian teks yang mendahului atau mengikutinya. Sementara konteks makro adalah memahami teks dengan mempertimbangkan kondisi sosial, politik, ekonomi, kultural dan intelektual di sekitar teks. Konteks makro juga sangat

---

[85]Tidak diketahui dengan pasti, kapan pertama kali kelompok ini muncul. Tetapi, paling tidak, di penghujung abad kedua atau awal abad ketiga Hijriah, mereka yang menganut paham ini telah menampakkan diri sebagai suatu kelompak atau gerakan dan melengkapi diri dengan berbagai argument untuk mendukung pendiriannya. Pada masa tersebut, mereka yang disebut sebagai penganut paham inkar Sunnah terdiri atas tiga kelompok dengan tiga sikap berbeda, yaitu: *pertama*, mereka yang menolak semua hadis-hadis Nabi; *kedua*, menolak hadis Nabi kecuali hadis-hadis yang sejalan atau mengandung ajaran yang ditemukan *nash*-nya dalam al-Qur'an, dan *ketiga*, mereka yang menolak hadis *ahad* sebagai sebagai sumber ajaran dan hanya menerima hadis *mutawatir*. Edi Safri, *Al-Imam al-Syafi'i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif*, (Padang; Hayfa Press, 2013), hal. 30-31

memperhatikan tempat terjadinya pewahyuan dan pihak-pihak yang terlibat langsung dengan sebab lahir sebuah teks. Di samping itu, ia mencakup juga pelbagai gagasan, asumsi, nilai, keyakinan, kebiasaan religius, dan norma budaya yang ada pada saat itu.[86] Senada dengan pandangan ini, Amin Abdullah - dalam bahasa yang lebih singkat menegaskan bahwa pemahaman hadis kontekstual adalah pemahaman yang mempercayai hadis sebagai sumber ajaran kedua dari ajaran Islam, tetapi dengan kritis-konstruktif melihat dan mempertimbangkan asal usul hadis tersebut.[87]

Pemahaman kontekstual muncul didasarkan atas paradigma bahwa hadis Nabi saw adalah sesuatu yang particular dan karenanya terikat oleh lokalitas dan temporalitas tertentu. Basis argumentasi naqli kelompok ini adalah QS. Al-Ahzab: 21 dan QS. Al-Anbiya': 107 yang berbunyi:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُوْلِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللهَ وَالْيَوْمَ الأَخِرَ وَذَكَرَ اللهَ كَثِيْرًا .

Artinya: Demi (Allah), sunggu telah ada bagi kamu pada (diri) Rasulullah suri teladan yang baik bagi orang yang senantiasa mengharap (rahmat) Allah dan (kebahagiaan) Hari Kiamat. Serta (teladan bagi mereka) yang banyak berzikir kepada Allah (QS. al-Ahzab: 21)

وَمَاأَرْسَلْنَكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعلَمِيْنَ .

Artinya: Dan tidaklah Kami mengutusmu (Nabi Muhammad) melainkan sebagai rahmat bagi semesta alam (QS. al-Anbiya': 107)

Bagi kelompok kontekstualis, hadis Nabi tetap diyakini memiliki representasi Tuhan, hanya saja nilai tersebut meruang dan mewaktu (menyejarah) sehingga untuk memahaminya harus menyertakan konteks kesejarahannya. Nabi Muhammad saw sebagai *'author'* hadis harus dipahami sebagai seorang yang hidup pada kisaran waktu, abad ke-7 M,

[86]Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21*…, hal. 14

[87]Amin Abdullah, "Hadis Dalam Khazanah Intelektual Muslim…, hal. 208

sehingga apapun yang berasal dari dirinya; perkataan, perbuatan dan *taqrir*, semuanya terikat oleh *locus* dan *tempus* di saat itu. Dengan demikian, untuk memahami suatu teks hadis harus memahami juga konteks ketika hadis itu disabdakan. Pemahaman yang benar terhadap hadis Nabi adalah pemahaman yang berbasis pada dialektika teks dan konteks hadis itu sendiri.[88]

Dalam mengokohkan sikapnya ini, kelompok kontekstual juga menyertakan aargumentasi aqliyah.[89] *Pertama*, adanya anggapan bahwa sebuah teks senantiasa mengandung lapisan-lapisan penafsiran yang bertingkat-tingkat. Sebuah teks yang hadir dan menyapa audiens-nya sebenarnya hadir mewakili *episteme* tertentu. Ia tidak hadir dalam ruang yang kosong. Sebaliknya, sebuah teks muncul seiring dengan konteks realitas yang terus berkembang. Karena itu, ia selalu memiliki pemaknaan yang luas menyangkut diktum-diktum teks yang terintegrasi dengan konteks pengalaman sejarah umat manusia. Kenyataan sejarah juga menunjukkan terjadinya dialog integral antara teks (baca: hadis) dengan realitas masyarakat ketika terjadi persoalan hukum di masyarakat, lalu teks hadis disabdakan untuk merespon persoalan tersebut. Dengan anggapan ini, untuk sampai bisa kepada pemahaman yang komprehensif mengenai sebuah hadis, seseorang membutuhkan jembatan yang bisa mengantarkannya pada pemahaman mengenai konteks hadis tersebut. Semakin jauh jarak seseorang dengan teks hadis, maka semakin panjang jua jembatan yang harus dibangunnya.

Kedua, pandangan bahwa hadis Nabi bukan sebatas teks-teks yang terhimpun dalam kitab-kitab hadis, tetapi juga 'segala sesuatu' yang menyertai kelahiran teks tersebut. Hadis bukanlah teks yang mati, melainkan teks yang hidup dalam suatu konteks yang nyata. Hadis yang

---

[88]Munawir, *Yang Tetap dan yang Berubah...*, hal. 45-46

[89]Munawir, *Yang Tetap dan yang Berubah...*, hal. 46-47

sudah melembaga dalam deretan-deretan teks sebagaimana ada dalam kitab-kitab hadis, pada dasarnya adalah 'sebagian' dari wahyu Tuhan. Karena itu, untuk dapat menangkap keutuhan pesannya, dibutuhkan pemahaman terhadap 'sebagian teks' lainnya berupa pemahaman terhadap konteks kongkrit tempat hadis itu disabdakan.

Upaya meng-integrasikan teks hadis tertulis dan teks hadis yang tidak tertulis seperti di atas merupakan sebuah keniscayaan mengingat ketika hadis sebagai ucapan lisan telah dikodifikasi menjadi tuturan lisan dalam wujud kitab-kitab hadis, maka akan terjadi penciutan waktu dan reduksi makna karena sangat tidak mungkin hadis yang tertulis dapat mengakomodir atau menginformasikan semua hal atau peristiwa yang menjadi kronologi munculnya hadis tersebut. Berdasarkan argumentasi ini, dapat dikatakan bahwa teks hadis bukanlah sesuatu yang dapat mencukupi dirinya sendiri (*self sufficient*), melainkan teks yang berjalin erat dengan 'teks-teks' lain yang mengelilinginya, seperti kondisi sosial budaya, setting politik dan tradisi kepercayaan yang hidup di tempat hadis itu muncul.

3. Pemahaman Tekstual dan Kontekstual: Sebuah Analisis

Teks memiliki peran yang sentral dan vital dalam kehidupan manusia. Dalam konteks manusia yang tidak beragama sekalipun, teks tetap berperan penting bagi keberlangsungan hidup bersosial. Setidaknya, teks undang-undang yang berlaku di suatu negara, pasti akan dijunjung tinggi dan dipatuhi oleh setiap warga, bahkan tak jarang juga harus dipahami secara tekstual.

Istilah tekstualisme menjadi paradoks jika dioposisikan secara biner dengan kontekstualisme. Ini mengakibatkan salah satu dari kedua istilah tersebut menjadi bermakna negative, dimana klaim kebenaran selalu didengungkan oleh masing-masing kelompok yang cenderung memilih tipologi pemahaman tertentu. Di satu sisi, orang tekstualis sering dianggap *rigid*, kaku, ketinggalan zaman, tidak rasional dan sektarian. Padahal

kelompok ini mengaku bahwa dirinya sedang mengkontekstualisasikan ayat dan hadis agar selalu cocok untuk diamalkan dan dihidupkan dalam setiap ruang dan waktu. Mereka juga mengaku bahwa produk pemikiran yang mereka gali dari tekstualisme adalah rasional.

Sebaliknya, kelompok kontekstualis karena bersikap oposisi, juga diklaim tidak memiliki landasan yang kuat dalam syariat Islam sehingga produk pemikiran mereka dinilai telah menyimpang jauh dari al-Qur'an dan Sunnah. Padahal, pihak yang mengaku kontekstualis tersebut juga sedang berupaya menghidupkan teks-teks al-Qur'an dan hadis secara kreatif. Praktis, klaim-klaim sepihak itu muncul dan menjadi penyakit sosial yang akut jika tidak segera diperbaiki dan diberdayakan keduanya.

Terkait dengan tekstual sebagai salah satu model pemahaman, tipologi pemahaman ini memang sering disebut sebagai pemaknaan bahasa secara hakiki, leksikal dan struktural. Makna hakiki diperoleh secara *sima'i* berdasarkan kesepakatan umum dalam suatu komunitas. Hasil kesepakatan tersebut kemudian didokumentasikan dalam sebuah kamus yang dapat dijadikan sebagai referensi alternatif. Banyak orang yang berusaha memahami secara leksikal individual tanpa mengindahkan konvensi umum tersebut. Model seperti ini jelas mengesampingkan konteks historis yang menjadi wadah makna asal tersebut dan hanya mengandalkan konteks kekinian (*present context*). Akibatnya pemaknaan yang bersifat leksikal semata, cenderung ahistoris dan sulit diterima. Betapapun demikian, tekstualisme yang ditampilkan oleh berbagai kelompok muslim dan umat beragama secara umum adalah wujud dari semangat kontekstualisasi (usaha perwujudan) teks suci dalam kehidupan terkini.

Menurut Abdullah Saeed, tekstualisme yang berkembang di dunia Islam terdiri atas dua bentuk, yaitu tekstualisme lunak (*soft textualism*) dan

tekstualisme keras (*hard textualism*).[90] Tekstual lunak menganggap makna literal sebagai basis pengkajian makna teks, tetapi juga memungkinkan kelenturan penafsiran sambil berusaha mempertahankan makna berbasis riwayatnya. Sementara tekstualisme keras mempraktekkan pemahaman makna literal secara kaku tanpa mempertimbangkan kompleksitas maknanya. Akibatnya, arti sebuah kata diperlakukan secara statis.

Ia juga menjelaskan bahwa di samping menekankan makna teks secara literal, pemahaman tekstual umumnya juga menggunakan teks lain untuk memperkuat makna historisnya. Kaum tekstualis berpendapat bahwa bentuk intertekstualitas ini akan memberikan kestabilan dan konsistensi makna.[91] Dalam konteks hadis, pemahaman tekstual dengan pendekatan intertekstual ini berupa memahami hadis dengan melibatkan hadis-hadis lain yang semakna. Cara ini, bagi Abdullah Saeed, merupakan salah satu pemicu pemahaman tekstual karena tetap mengarah kepada kepatuhan terhadap teks. Hal ini karena, seorang pensyarah hadis merasa tidak perlu lagi

---

[90]Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21…,* hal. 38; Tampaknya penggunaan istilah *soft* (lunak) dan *hard* (keras atau kaku), digunakan oleh Abdullah Saeed sebagai pengganti dari istilah tekstualis dan semi tekstualis yang diperkenalkan pada karya sebelumnya. Dalam karyanya tersebut, ia menyatakan bahwa di kalangan umat Islam, ada tiga pendekatan besar yang mungkin diidentifikasi dalam kaitannya dengan interpretasi ayat-ayat etika dan hukum pada periode modern; tekstualis, semi tekstualis dan kontekstual. Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstual Atas Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2015), hal. 6; Sementara di karyanya terakhir, *Al-Qur'an Abad 21*, Abdullah Saeed menyebutkan bahwa pemahaman tekstual terbagi dua, tekstual lunak dan tekstual keras. Dengan memahami penjelasannya pada karyanya yang lebih baru, dapat dikatakan bahwa Abdullah Saeed kembali membagi pemahaman teks dalam Islam kepada dua tipologi; tekstual dan kontekstual.

[91]Intertekstualitas merupakan sebuah istilah dalam ilmu bahasa. Kata ini dipahami sebagai sebuah pendekatan untuk memahami sebuah teks melalui teks lain. Sebuah teks tersebut dengan demikian diposisikan sebagai sisipan atau bagian dari teks-teks lain, yang tempat dan waktunya boleh jadi terpisah jauh. Pendekatan seperti ini mengasumsikan bahwa sebuah teks dipahami tidak berdiri sendiri sehingga perlu menghubungkannya dengan teks lain masa lalu. Tujuannya adalah agar diperoleh makna yang lebih penuh, utuh, lengkap dan komprehensif terhadap teks tersebut.

memikirkan makna di luar teks tersebut karena semua sudah tertera dalam teks hadis lain.[92]

Sementara itu, sebuah pemahaman disebut kontekstual apabila secara paradigmatik tidak semata-mata berpegang pada makna lahiriah teks (literal), melainkan menekankan dimensi konteks yang menyertainya, terutama nilai-nilai substansi teks yang bermuara pada kepentingan mashlahat manusia dalam situasi dan kondisi yang berubah.[93] Dengan meminjam penjelasan Muammar Zayn ketika menguraikan persoalan tafsir kontekstual, menurutnya paradigma kontekstualis didasarkan pada pemahaman bahwa al-Qur'an (dan juga hadis) tidak hanya berbicara pada tataran hukum praksis semata, tetapi juga merupakan teks agama yang memuat nilai-nilai serta prinsip universal yang bisa diterapkan dalam situasi dan kondisi berbeda. Titik tolak paradigma pemahaman kontekstual berangkat dari asumsi bahwa al-Qur'an dan hadis merupakan petunjuk sehingga memuat nilai dan prinsip yang universal tersebut.[94]

Pandangan mengenai peran kedua sumber ajaran Islam inilah yang pada gilirannya menuntun para penafsir kontekstualis untuk mengusung ide-ide modern tentang transformasi sosial dan perbaikan kualitas kemanusiaan dalam pemahaman mereka terhadap teks-teks agama untuk mengantikan ide-ide lama dalam tradisi tafsir al-Qur'an dan syarah hadis klasik yang dianggap bellum mampu mencerminkan hal tersebut.

Dari penjelasan ini dapat dipahami bahwa ciri utama pemahaman kontekstual adalah menjadikan teks sebagai bagian utama dari perbaikan kehidupan. Karena itu, dalam penerapannya, ia akan selalu mengikutsertakan fenomena-fenomena sosial kontemporer ke dalam

---

[92]Ahmad 'Ubayd Hasbillah, *Nalar Tekstualis Ahli Hadis*…, Hal., 76

[93]Syafruddin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hal. 52

[94]Mu'ammar Zayn Qadafi, *Sababun Nuzul dari Mikro hingga Makro: Sebuah Kajian Epistemologis*, (Yogyakarta: InAzna Books, 2015), hal. 109

kerangka tujuan pokok diwahyukannya al-Qur'an sehingga persoalan-persoalan yang muncul dari fenomena tersebut dapat ditemukan jawabannya. Ini berbeda dengan pemahaman tekstualis yang berhenti pada konteks kesejarahan teks saja dan tidak berusaha mengembangkan substansi teks ke persoalan era sekarang. Dengan kata lain, pemahaman kontekstual membangun hubungan antara **konteks kini – teks - konteks teks**.

Sampai disini, persoalan pemahaman tekstual dan kontekstual seolah selesai dengan sebuah pandangan bahwa pemahaman yang terbaik dalam memahami hadis adalah pemahaman kontekstual mengingat pemahaman tekstual dianggal telah gagal dalam memberikan pemaknaan yang utuh sehingga sebuah hadis terkadang dianggap tidak relevan bagi kondisi masyarakat muslim kontemporer. Karena itu, jika pemahaman tersebut diamalkan justru akan merusak prinsip-prinsip dasar ajaran Islam. Namun, apakah penilaian seperti di atas dapat dibenarkan?

Seperti telah dijelaskan sebelumnya bahwa sejarah mencatat kedua tipologi pemahaman di atas merupakan paradigma yang orisinal dalam Islam. Keduanya mendapatkan legitimasi yang kuat dari tradisi kenabian,[95] seperti dapat dilihat dari hadis yang menjelaskan eksistensi keduanya. Bahkan dalam sejarah shahabat Nabi, Umar ibn al-Khaththab menjadi sosok shahabat yang paling sering berani mengajukan pandangan yang berbeda dengan apa yang telah digariskan oleh Nabi sendiri baik ketika beliau masih hidup, atau setelah wafat. Menariknya, pandangan-pandangan Umar ra yang berangkat dari pemahaman kontekstual atas al-Qur'an dan al-Sunnah ini, seringkali diakui dan selanjutnya dipilih oleh Nabi untuk diamalkan.[96] Hanya saja, di masa-masa berikutnya, tipologi pemahaman kontekstual ini

---

[95]Ahmad 'Ubayd Hasbillah, *Nalar Tekstualis Ahli Hadis: Akar Formula Kultur Moderat Berbasis Tekstualisme*, (Banten: Yayasan Wakaf Darus-Sunnah, 2018), hal. 67

[96]Hamzah Harun al-Rasyid dan Abd. Rauf Amin, *Melacak Akar Isu Kontekstualisasi Hadis dalam Tradisi Nabi dan Sahabat*, (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2018), hal. 33

tidak begitu populer karena tenggelam dalam pelukan kekuatan Ahlus Sunnah wal Jama'ah - sebagai mazhab mayoritas, yang lebih suka memahami hadis secara tekstual. Pemahaman secara tekstual sendiri diperlukan oleh Ahlus Sunnah wal Jama'ah karena dorongan untuk menjaga dan mempertahankan ekuilibrum kekuatan ajaran ortodoksi.[97]

Kecenderungan para ulama salaf inilah yang di masa-masa berikutnya melahirkan prinsip dasar pemahaman terhadap al-Qur'an dan hadis, yaitu kedua kedua sumber ajaran Islam ini harus dipahami - pertama kali - menurut maknanya yang *zahir* atau *literal*. Kecenderungan terhadap tipologi pemahaman tekstual ini terus mendominasi hingga sekarang.

Hal ini seperti dinyatakan oleh Hasbi Ash-Shiddieqy ketika menjelaskan tentang ilmu fiqh fiqh hadis. Menurutnya, terkait dengan fiqh hadis sebagai suatu upaya pemahaman terhadap teks-teks hadis, maka hadis harus dipahami menurut maknanya yang *zahir*. Menurutnya, cara ini merupakan jalan yang ditempuh oleh ulama salaf dan dinilai sebagai salah satu bentuk pemenuhan adab kepada Nabi, seperti pendapat pendapat Sufyan al-Tsawri:[98]

مِنَ الْأَدَبِ إِجْرَاءُ الْأَحَادِيْثِ الَّتِى أَخْرَجَتْ مَخْرَجَ الزَّجْرِ وَ التَّنْفِيْرِ عَلَى ظَاهِرِهَا مِنْ غَيْرِ تَأْوِيْلٍ فَإِنَّهَا إِذَا أَوِّلَتْ خَرَجَتْ عَنْ مُرَادِ الشَّارِعِ.

Artinya: Di antara adab kepada Rasulullah adalah memahami hadis yang diucapkan Nabi untuk menjauhkan manusia dari maksiat, dengan makna-maknanya yang *zahir*, tanpa *ta'wil* karena apabila hadis-hadis itu di-*ta'wil*-kan, keluarlah ia dari kehendak *al-Syari'*.

Hasbi juga mengutip pendapat Imam al-Syafi'i yang menegaskan bahwa pertama kali yang harus dipahami dari suatu hadis adalah makna lahirnya dan apabila hadis tersebut mengandung beberapa makna, maka

[97]Amin Abdullah, "Hadis dalam Khazanah…, hal. 208-209

[98]Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadis*, Jilid II, (Bulan Bintang: Jakarta, 1994), hal. 363

yang lebih utama dari makna-makna itu untuk diambil adalah yang paling sesuai dengan makna lahir. Karena itu, lebih lanjut Hasbi menjelaskan, sikap para salaf yang tidak men-*ta'wil*-kan hadis-hadis lebih patut untuk diteladani walaupun kaedah-kaedah syari'at mungkin membenarkan *ta'wil-ta'wil* tersebut.[99]

Berdasarkan analisis sejarah dan karakter dua tipologi pemahaman hadis, dan diketahui bahwa keduanya diakui oleh Nabi dan mendapat legitimasi beliau, maka sikap yang seyogyanya dimunculkan adalah kedua tipologi pemahaman ini harus diapresiasi dan mendapat porsi tersendiri ketika upaya pemahaman hadis dilakukan. Sikap moderat ini diharapkan dapat menjadi penengah dari debat panjang manakah di antara kedua tipologi ini yang terbaik dan harus diterapkan. Seperti ditegaskan oleh Syuhudi Ismail:

> Segi-segi yang berkaitan erat dengan diri Nabi dan suasana yang melatarbelakangi ataupun menyebabkan terjadinya hadis tersebut mempunyai kedudukan penting dalam pemahaman suatu hadis. Mungkin saja suatu hadis tertentu lebih tepat dipahami secara tersurat (tekstual), sedang hadis tertentu lainnya lebih tepat dipahami secara tersirat (kontekstual). Pemahaman dan penerapan hadis secara tekstual dilakukan bila hadis yang bersangkutan, setelah dihubungkan dengan segi-segi yang berkaitan dengannya, misalnya latar belakang terjadinya, tetap menuntut pemahaman sesuai dengan apa yang tertulis dalam teks hadis yang bersangkutan. Dalam pada itu, pemahaman dan penerapan hadis secara kontekstual dilakukan bila 'dibalik' teks suatu hadis, ada petunjuk yang kuat yang mengharuskan hadis itu dipahami dan diterapkan tidak sebagaimana maknanya yang tersurat (tekstual).[100]

Pandangan Syuhudi Ismail ini menunjukkan bahwa tekstual dan kontekstual merupakan hasil akhir dari sebuah proses pemahaman dengan melibatkan berbagai *qarinah* (indikator) pendukungnya. Karena itu, ia

---

[99]Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pokok-Pokok Ilmu…*, Hal. 364

[100]M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Tela'ah Ma'ani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal*, (Jakarta: Bulan Bintang, 2009), hal. 6

diletakkan di akhir kegiatan tersebut. Ini berbeda dengan yang dipahami selama ini bahwa tekstual dan kontekstual adalah sebuah proses pemahaman dan menjadi penanda dari pelaksanaannya. Untuk mendukung pandangan Syuhudi ini, dan sekaligus sebagai upaya untuk dapat memahami hadis dengan tepat; antara tekstual dan kontekstual, agaknya pedoman pemahaman hadis Yusuf al-Qaradhawi dapat dipakai sebagai rujukan.[101] Pedoman (sekaligus ilmu bantu) dalam pemahaman hadis tersebut adalah:

1. Mengetahui petunjuk al-Qur'an yang berkenaan dengan hadis tersebut.
2. Menghimpun hadis-hadis yang setema.
3. Menggabungkan dan mentarjihkan antar hadis-hadis yang tampak bertentangan.
4. Mempertimbangkan latar belakang, situasi dan kondisi hadis ketika diucapkan atau dilakukan, serta tujuannya.
5. Dapat membedakan antara sarana yang dapat berubah dan sasaran yang tetap.
6. Mampu membedakan antara teks hadis yang menggunakan ungkapan hakiki dan majazi.
7. Mampu membedakan antara hadis yang berkenaan dengan persoalan alam gaib dan alam nyata.
8. Mampu menetapkan (menegaskan) *madlul* (makna yang dikandung) sebuah hadis; berupa makna dan konotasinya.

Persoalan yang muncul kemudian adalah bagaimana dengan fenomena pemahaman hadis yang cenderung kaku dan rigid, seperti yang

---

[101]Yusuf al-Qaradhawi, *Kayfa Nata'amalu ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, (Virginia: The International Institut of Islamic Thought, 1990), hal. 91; Penggunaan kedelapan pedoman ini, sebagai langkah untuk mendapatkan pemahaman hadis yang tepat dan benar, direkomendasikan antara lain, oleh Alfatih Suryadilaga ketika menjelaskan tentang syarah hadis. Lihat: M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis*, (Yogyakarta: SUKA Press, 2012), hal. 59-60

terjadi dalam kehidupan sekarang. Dengan meminjam analisis Abdullah Saeed bahwa ada dua corak pemahaman tekstual; hard tekstual dan soft tekstual, atau tekstual dan semi tekstual, agaknya pemahaman hadis yang berkembang dan mendominasi di masa sekarang adalah pemahaman hadis hard tekstual. Pemahaman yang lahir dari tipologi ini sangat karena hanya mendasarkan pada pemaknaan literal, dan cenderung mengabaikan indikator lain yang seharusnya dapat dipergunakan untuk memahaminya. Berbeda dengan soft tekstual yang masih mentolerir penggunaan indikator pemahaman tersebut. Khaled Abou Fadl sendiri menyebut kelompok-kelompok yang kaku dalam memahami teks agama dengan istilah khawarij Islam di era modern.[102]

D. Metodologi Syarah Hadis

Kata metode berasal dari bahasa Yunani, *methodos*, yang berarti cara atau jalan. Dalam bahasa Inggris, kata ini ditulis *method*, dan bangsa Arab menerjemahkannya dengan *thariqah* dan *manhaj*.[103] Sementara dalam bahasa Indonesia, kata tersebut berarti cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai maksud (dalam ilmu pengetahuan dan sebagainya); cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang ditentukan.[104] Definisi ini memberikan gambaran bahwa yang dimaksud dengan metode syarah hadis adalah suatu aturan atau kaedah-kaedah yang harus digunakan dalam upaya memperoleh pemahaman yang benar dari teks-teks hadis.

---

[102]Khaled Abou Fadl, *Sejarah Wahabi dan Salafi: Mengerti Jejak Lahir dan Kebangkitannya di Era Kita*, (Jakarta: Serambi, 2015), hal. 80

[103]Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al--Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 1

[104]Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1995), 652

Perkembangan sejarah syarah hadis menunjukkan bahwa kitab-kitab syarah telah banyak ditulis oleh para ulama dengan keahlian masing-masing sehingga melahirkan metode penulisan yang bervariasi. Sebagai konsekuensi dari beragamnya metode ini, kitab-kitab syarah hadis memiliki bobot ilmiah yang tidak sama. Untuk itu diperlukan adanya kriteria penilaian yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah untuk menilai syarah hadis dalam kitab-kitab tersebut. Mengutip penjelasan Mujiyo, kerangka ilmiah yang merumuskan kriteria penilaian ini disebut metodologi, yaitu ajaran yang memberikan uraian penjelasan dan penentuan nilai, atau metode-metode yang digunakan dalam penelitian keilmuan.[105]

Metodologi syarah hadis diperlukan sebagai pedoman bagi para peminat syarah hadis sehingga aktivitas pensyarahan dapat dilakukan dengan cara yang benar. Syarah yang sesaui dengan kriteria dan kaedah keilmuan ini dapat memghasilkan kesimpulan yang benar sehingga diperoleh dua kebenaran. Karena itulah, penguasaan metodologi syarah dengan baik dan benar menjadi sebuah keniscayaan dan kebutuhan yang tidak dapat diabaikan oleh siapa saja yang melakukan kegiatan tersebut.

Terkait dengan analisis terhadap metode syarah yang terdapat dalam kitab-kitab syarah hadis, tampaknya belum mendapat perhatian yang memadai di kalangan ulama seperti terlihat dari minimnya buku-buku yang secara khusus mengkaji persoalan ini. Biasanya, pembahasan baru dilakukan ketika seseorang melakukan *tahqiq* terhadap suatu kitab syarah. Tentu saja kenyataan ini - secara tidak langsung - semakin mempertegas ketertinggalan kajian hadis dibandingkan kajian al-Qur’an, terutama yang berkenaan dengan perkembangan metodologi pemahaman kedua sumber ajaran Islam tersebut (antara metodologi tafsir dan metodologi syarah hadis).

[105]Mujiyo Nurkholis, *Metode Syarah Hadis*, (Bandung: Fasygil Group, 2005), hal. 31

Contoh pen-*tahqiq*-an kitab syarah yang kemudian menjelaskan rumusan metode pensyarahan yang dijalani oleh pensyarah adalah seperti yang dilakukan oleh Syu'ayb al-Arna'ut dan Ibrahim Bajiz yang men-*tahqiq* kitab syarah Ibn Rajab (w. 795 H). Dalam pengantarnya, kedua *muhaqqiq* ini menyebutkan langkah-langkah Ibn Rajab ketika mensyarah, yaitu: Pertama, menyeleksi dan men-*takhrij* hadis-hadis yang terdapat dalam *kutub al-sittah*, *al-masanid*, dan *al-ma'ajim*. Kemudian hadis-hadis tersebut disalin lengkap dengan sanad dan matannya. Selanjutnya mengadakan perbandingan, penelitian dan menerangkan kualitasnya. Kedua, menyebutkan ayat-ayat al-Qur'an (*al-istisyhad*) dan riwayat-riwayat dari ulama salaf yang menerangkan makna hadis. Ketiga, melakukan *istisyhad* dengan hadis-hadis lain yang semakna untuk lebih memperkuat pemahaman terhadap hadis yang disyarah. Keempat, menafsirkan kata-kata *gharib* dalam hadis tersebut dan menjelaskan kandungannya. Kelima, menerangkan hukum-hukum fiqh yang diperoleh (*al-mustafadah*) dari hadis. Keenam, menutup syarah hadis dengan ungkapan-ungkapan bijak yang berasal dari *salaf al-shalih*.[106]

Hal serupa juga dilakukan oleh 'Ali Muhammad dan 'Adil Ahmad Abd al-Mawjud yang men-*tahqiq* kitab *Syarh al-Hadis* karya al-Baghawi (w. 516 H). Menurut penelitian keduanya, ada tiga langkah yang ditempuh oleh *syarih* untuk memahami hadis. Ketiga langkah tersebut adalah: Pertama, mengumpulkan hadis-hadis yang terdapat dalam berbagai kitab hadis mu'tabar menurut temanya masing-masing. Setelah diseleksi, hadis-hadis tersebut ditulis kembali dalam kitab syarah. Adakalanya lengkap dengan sanad dan adakalnya tidak disebutkan karena khawatir akan bertele-tele dalam pensyarahan. Untuk itu, ia berpegang dengan apa yang

---

[106]Syu'ayb al-Arna'ut dan Ibrahim Bajiz, "Muqaddimah"dalam Zainuddin Abu al-Farj 'Abd al-Rahman ibn Rajab, *Jami' al-'Ulum wa al-Hikam fi Syarh Khamsina Hadis min Jawami' al-Kalim*, jilid 1, (Beirut: Muassasat al-Risalah, 1998), hal. 10-11

dinukilkan oleh para ulama hadis. Kedua, menyebutkan ayat-ayat dan hadis-hadis yang menpunyai korelasi (*al-munasabah*) dengan hadis yang disyarah. Ketiga, menyebutkan berbagai persoalan dan perselisihan yang timbul di seputar hadis tersebut; baik yang menyangkut masalah aqidah ataupun fiqhiyah. Disini al-Baghawī menjelaskan pendapat para *shahabat, tabi'in, fuqaha'* dan penganut mazhab beserta dalil-dalil mereka. Ia akan mengkompromikan antara dalil-dalil tersebut jika memungkinkan atau memilih salah satu di antaranya yang diangap paling kuat.[107]

Dalam hal ini, Ibn Hajar al-'Asqalani (w. 852 H) dapat disebut sebagai pengecualian - di samping beberapa ulama lainnya – karena merumuskan sendiri langkah-langkah pemahaman ketika melakukan syarah. Pada kitab *Hady al-Sari* yang merupakan muqaddimah *Fath al-Bari*, al-'Asqalani menyebutkan ada lima langkah yang dijalani ketika mensyarah hadis-hadis yang terdapat dalam *Shahih al-Bukhari*. Pertama, menyebutkan judul bab dan hadis-hadis yang terdapat dalam *Shahih al-Bukhari* serta keterkaitan antara keduanya. Kedua, melakukan penelitian hadis (*takhrij al-hadis*), baik terhadap sanad ataupun matan sehingga diketahui apakah periwayatannya *sahih* ataukah telah terjadi *ziyadah*, *tadlis*,[108] atau *ikhtilath*[109] di dalamnya. Pengujian ini dilakukan dengan menghimpun

---

[107]'Ali Muhammad dan 'Adil Ahmad Mawjud, "Muqaddimah Tahqiq", dalam Muhammad al-Husayn ibn Mas'ud al-Baghawi, *Syarh al-Hadis*, jilid 1, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.),hal. 33-34

[108]*Tadlis* menurut bahasa berarti menyimpan cela atau cacat, samar, dan menipu. Dalam kajian ilmu hadis, *tadlis* terbagi dua, yaitu *tadlis isnad* dan *tadlis syuyukh*. *Tadlis isnad* adalah penipuan yang dilakukan seorang perawi yang mengaku menerima hadis dari seseorang padahal mereka tidak pernah bertemu, atau pernah bertemu tetapi tidak ada bukti yang menunjukkan ia pernah mendengar hadis darinya. *Tadlis syuyukh* adalah penyebutan nama guru dengan menggunakan gelar yang tidak popular di masyarakat. Subhi al-Salih, *'Ulum al-Hadith wa Mushthalahuhu*, (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1988), hal. 140-142

[109]Secara bahasa *ikhtilat* berarti tercampur. Dalam kajian ilmu hadis, *ikhtilat* dimaknakan sebagai rusak akal dan tidak terkontrolnya perkataan atau perbuatan seorang perawi. Dengan arti lain, *ikhtilat* adalah suatu kondisi dimana seorang perawi *thiqah* mengalami kekacauan dari segi ke-*dabit*-an (daya hafal) baik disebabkan karena usia tua,

hadis-hadis semakna yang terdapat dalam kitab-kitab hadis mu'tabar lainnya. Ketiga, menjelaskan tentang sebab-sebab dimuatnya hadis *mu'allaq*[110] dan hadis *mawquf*[111] dalam bab tersebut. Keempat, menerangkan makna lafaz hadis secara bahasa dan beberapa penjelasan penting terkait dengan pembahasan. Kelima, menyebutkan pendapat-pendapat ulama yang di-*istinbath*-kan dari hadis tersebut, baik berkenaan dengan hukum-hukum fiqh, *maw'izah*, ataupun akhlak. Jika terdapat perbedaan, metode yang dipakai adalah mengelompokkan hadis-hadis yang secara lahir bertentangan. Tetapi jika tidak dapat dikompromikan, ia akan memilih pendapat yang dinilainya *rajih* (kuat).[112]

Pada masa-masa berikutnya, jejak al-'Asqalani ini diikuti oleh ulama-ulama lain yang melakukan kegiatan syarah hadis. Hanya saja, secara keilmuan, kajian terhadap metode syarah tetap belum mendapat perhatian. Menurut Shiddaq Hasan Khan al-Qanuji, ulama yang pertama kali merintis telaah terhadap metode-metode syarah adalah Syah Wali Allah al-Dahlawi (w. 1176 H) yang membahasnya dalam sebahagian karya-karyanya.

---

sakit, ataupun hilangnya catatan hadis. Hadis-hadis yang diriwayatkan oleh perawi seperti ini disebut hadis *mukhtalit*. Dalam menyikapi hadis *mukhtalit*, ulama hadis menegaskan bahwa hadis yang diriwayatkan seorang perawi ketika belum mengalami *ikhtilat*, dapat diterima dan dijadikan hujjah. Sedangkan hadis-hadis yang diriwayatkan setelah terjadi *ikhtilat* harus ditolak. Nuruddin 'Itr, *Manhaj al-Naqd fi Ulum al-Hadis*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1997), hal. 133-136

[110]*Mu'allaq* adalah *ism maf'ul* dari kata *'allaqa* yang artinya menghubungkan, menguatkan dan menjadikan sesuatu tergantung. *Mu'allaq* yang dimaksudkan dalam ilmu hadis adalah hadis yang gugur pada rangkaian sanadnya seorang perawi atau lebih dari awal hingga akhir sanad secara berurutan. Subhi al-Salih, *'Ulum al-Hadith…*, hal. 224

[111]Hadis *mauquf* adalah hadis-hadis yang diriwayatkan dari sahabat baik berupa perkataan, perbuatan, atau *taqrir*; atau dalam pengertian lain, "hadis yang disandarkan kepada sahabat". Munzier Suparta, *Ilmu Hadis*, (Jakarta: Rajagrafindo, 2010), hal. 170

[112]Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar al-'Asqalani, *Hady al-Sari Muqaddimah Fath al-Bari Syarh Shahih al-Bukhari*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), hal. 5

Langkah ini kemudian diteruskan oleh anaknya Mawla Rafi‘ al-Din al-Dahlawi, yang bahkan membahasnya dalam satu buku khusus, *al-Takmil*.[113]

Penelitian yang dilakukan oleh dua ulama India ini terhadap metodologi syarah hadis menunjukkan ada tiga metode syarah yang telah berkembang hingga pada masa itu, yaitu: metode syarah *bi qawlihi*, metode *yuqala aqulu*, dan metode syarah *mazjan* atau *mamzuj*. Pada metode pertama, pensyarah menyebutkan terlebih dahulu matan hadis, kemudian baru memberikan penjelasan terhadap potongan kata dari matan. Biasanya. Penjelasan tersebut ditempatkan secara terpisah; di bawah matan atau ditulis di bahagian dalam sementara matannya sendiri ditulis pada sebelah luar dari garis tepi. Contohnya syarah *Shahih al-Bukhari* karya al-‘Asqalani. Metode kedua berupa metode yang menyatukan antara penulisan matan dan syarah. Disini matan hadis kadang ditulis lengkap dan kadangkala tidak, seperti *al-Maqasid* dan *al-Tawali‘* karya al-Isfahani. Untuk metode ketiga, penulisannya hampir sama dengan metode kedua hanya saja antara syarah dan matan dibedakan oleh istilah tertentu, seperti huruf *syin* untuk syarah dan *mim* untuk matan. Dapat juga penjelasan matan hanya berupa catatan kaki semata, seperti kitab-kitab syarah yang ditulis oleh para *muhaqqiq muta'akhirin*.

Dari uraian di atas dapat dikatakan bahwa pembahagian metode syarah al-Dahlawi ini lebih didasarkan atas bentuk penulisan kitab syarah itu sendiri dan bukan kepada tata cara atau langkah-langkah dalam

---

[113]Siddiq Hasan Khan al-Qanuji, *al-Khiththah fi Zikr al-Shihhah al-Sittah*, (Beirut: Dar al-‘Ilm, 1985), hal. 100-101. Dapat dikatakan bahwa perhatian yang serius terhadap perkembangan metode syarah hadis yang diberikan oleh ayah dan anak ini membuahkan hasil. Generasi selanjutnya dari ulama-ulama India yang mensyarah kitab-kitab hadis, seperti al-Kandahlawi, al-Mubarakfuri, dan al-Saharanfuri banyak menyinggung tentang metode syarah yang ditempuh oleh ulama *syarih* sebelumnya dan mengikuti bentuk-bentuk syarah yang dipetakan keduanya. Sementara bagi perkembangan ilmu hadis, tela'ah terhadap metodologi syarah hadis ini pada akhirnya membuahkan satu cabang *‘ulumul hadis* yang diberi nama *‘ilm syarh al-hadis*, seperti tampak pada buku-buku ilmu hadis yang dikarang oleh ulama-ulama India, Siddiq Hasan Khan al-Qanuji, *al-Khiththah*…, hal. 101

memahami hadis. Walaupun demikian, pembagian tersebut tetap diikuti oleh ulama-ulama hadis pada masa sekarang yang melakukan penelitian terhadap kitab-kitab syarah, seperti al-Khuli dan Abu Syuhbah.

Perbedaannya, pembahagian metode syarah yang mereka lakukan mengacu kepada langkah-langkah pemahaman hadis yang ditempuh pensyarah. Di sini istilah yang dipakai al-Khuli adalah *al-syarh al-waafi* atau *al-tathwil*, *al-syarh al-tawassuth*, dan *al-syarh al-ijmali*,[114] sementara Abu Syuhbah menggunakan istilah *al-syarh al-wafi*, *al-syarh al-wasith*, dan *al-syarh al-wajiz*.[115] Baik al-Khuli maupun Abu Syuhbah berpendapat bahwa metode syarah pertama didahului dengan penelitian ke-*sahih*-an hadis yang mencakup penelitian sanad dan matan, dan diakhiri dengan *istinbath* hukum dan atau pesan-pesan moral dari hadis tersebut. Metode kedua menekankan kepada aspek pemahaman teks semata, mencakup pemahaman kebahasaan, *istinbath* hukum dan pesan moral. Sedangkan metode ketiga, umumnya, hanya bersifat pengulangan (menukil) uraian-uraian ulama pensyarah sebelumnya. Abu Syuhbah sendiri mencontohkan langkah-langkah yang ditempuh oleh al-'Asqalani sebagai metode *syarh al-wafi*, *'Umdat al-Qari* karya Badruddin al-'Ayni dengan metode *al-wasith*, dan syarah al-Qistalani dengan metode *al-wajiz*.

Berbeda dengan kategorisasi metode syarah yang disebutkan di atas, Alfatih Suryadilaga menyebutkan bahwa metode syarah hadis hampir sama dengan metode penafsiran al-Qur'an. Hal ini dikarenakan menurutnya metode syarah hadis pada hakekatnya diadopsi dari metode penafsiran al-Qur'an sebab kesamaan karakter keduanya. Metode tersebut adalah *tahlili*, *ijmali*, dan *muqarin*. Sementara corak syarah hadis yang muncul di masa lalu lebih banyak bersifat kebahasaan dan hukum. Ia tidak menemukan kitab

---

[114]Al-Khuli, *Miftah al-Hadis*..., hal. 42

[115]Abu Syuhbah, *Fi Rihab al-Hadis*..., hal. 75-78

syarah hadis yang menggunakan selain dari kedua corak tersebut, seperti corak tasawuf ataupun lainnya.[116]

Menurut Alfatih,[117] metode syarah hadis *tahlili* adalah syarah hadis yang di dalamnya akan ditemui uraian pemaparan segala aspek yang terkandung dalam hadis serta menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya sesuai dengan kecenderungan dan keahlian pensyarah. Metode syarah hadis *ijmali* adalah metode syarah yang mirirp dengan *tahlili*, tetapi sifat uraiannya lebih ringkas, walaupun tidak tertutup kemungkinan adanya uraian yang panjang lebar mengenai suatu hadis tertentu. Sementara metode syarah *muqarin* adalah memahami hadis dengan cara (1) membandingkan hadis yang memiliki kesamaan redaksi dalam kasus yang sama, atau memiliki redaksi yang berbeda dalam kasus yang sama, (2) membandingkan berbagai pendapat ulama syarah dalam mensyarah hadis.

Ketiga kitab syarah di atas memiliki ciri masing-masing yang menjadi pembeda antara satu dengan lainnya. Ciri-ciri kitab syarah yang menggunakan metode *tahlili* adalah: (1) Pensyarahan dilakukan dengan pola penjelasan makna yang terkandung di dalam hadis secara komprehensif dan menyeluruh, (2) Dalam pensyarahan, hadis dijelaskan kata demi kata, kalimat demi kalimat secara berurutan, dan menyebutkan *sabab wurud hadis* jika ada, (3) Menguraikan pemahaman-pemahaman terdahulu yang pernah disampaikan oleh para shahabat, tabi'in dan para ulama pensyarah hadis lainnya, (4) Menyebutkan *munasabah* (hubungan) antar hadis, dan (5) Diwarnai oleh kecenderung pensyarah pada satu disiplin ilmu atau mazhab tertentu, yang menjadi corak pensyarahannya, seperti corak fiqh, bahasa, dan lain-lain. Adapun ciri-ciri kitab syarah *ijmali* hampir sama

[116]Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis*, (Yogyakarta: SUKA Press, 2012), hal. 12-13. Kekosongan kitab syarah hadis bercorak tasawuf, agaknya dapat diisi dengan kitab *Maraqi al-'Ubudiyah*, jika disepakati bahwa kitab induknya – Bidayatul Hidayah – dapat dikategorikan sebagai kitab hadis.

[117]Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis*…, hal 19-49

dengan *tahlili*, hanya saja disampaikan dengan cara yang lebih ringkas. Sementara metode syarah *muqaranah* memiliki ciri: (1) Membandingkan redaksional hadis secara analitis, para perawi dan kandungan makna dari masing-masing hadis, (2) Membahas perbandingan berbagai hal yang dibicarakan oleh hadis, dan (3) Perbandingan pendapat para pensyarah mencakup ruang lingkup yang sangat luaskarena uraiannya membicarakan berbagai aspek; baik menyangkut kandungan (makna) hadis maupun korelasi (*munasabah*) antara hadis dengan hadis.

Selain Alfatih Suryadilaga, cendikiawan Indonesia lain yang intens membahsa tentang metodologi syarah hadis adalah Mujiyo Nurkholish.[118] Secara eksplisit, ia tidak menyebutkan nama metode-metide syarah yang dirumuskannya, tetapi langsung mengkaitkannya dengan bentuk hadis yang disyarah, yaitu metode syarah hadis *qawli*, metode syarah hadis *fi'li*, metode syarah hadis *taqriri* dan metode syarah hadis *fadhailul a'mal*. Masing-masing dari keempat metode syarah ini memiliki karakteristik yang berbeda sesuai. Hanya saja, meskipun memiliki perbedaan yang cukup prinsip antara metode keempatnya, terdapat hal-hal prinsip yang tidak boleh diabaikan ketika melakukan aktivitas pensyarahan, yaitu:

1. Apabila hadis yang akan disyarah itu diriwayatkan melalui jalur sanad yang lebih dari satu atau terdapat pada beberapa kitab, maka tidak cukup hanya berpegang ada satu riwayat, tanpa memperhatikan riwayat yang lain. Sedapat mungkin seluruh riwayat tersebut ditela'ah untuk kemudian ditetapkan saalah satunya sbagai hadis pokok yang disyarah, sementara hadis lain berfungsi sebagai data pendukung.
2. Mensyarah hadis adalah menjelaskan makna yang tersurat dan mengungkap makna yang tersirat. Maka apabila makna yang tersurat

[118]Mujiyo Nurkholis, *Metode Syarah Hadis*…, hal. 72-74

telah dapat menyelesaikan masalah, hendaklah syarah dibatasi dengan penjelasan makna yang tersurat itu.

3. Mensyarah hadis harus berpijak pada ilmu-ilmu yang dapat mengantarkan kepada pemahaman yang benar, yaitu dari ilmu hadis dengan seluruh cabangnya, ilmu bahasa, ilmu-ilmu yang terkait dengan kandungan makna hadis, sirah nabawiyah dan antropologi guna memahami peradaban Arab waktu itu.
4. Pensyarah hadis harus memahami adanya perkembangan bahasa dan makna suatu kata. Artinya kalimat-kalimat dalam hadis adalah kalimat-kalimat yang berlaku di saat itu dan karenanya harus dipahami dalam konteks waktu itu juga. Akan tetapi bukan berarti pemahaman harus statis, melainkan dimaknai dinamis. Maksudnya, makna matan hadis yang telah dipahami secara tekstual denga konteks waktu itu, selanjutnya dilakukan kontekstualisasidengan memperhatikan kondisi masyarakat penggunanya.

Terkait dengan perbedaan metode syarah hadis yang dikemukakan para ahli di atas, dalam penelitian ini digunakan teori metodologi syarah hadis yang dikemukakan oleh Abu Syuhbah. Alasannya adalah teori ini didukung oleh banyak ulama hadis lain, seperti al-Khuli, walaupun dengan sedikit perbedaan, sehingga dinilai cukup mewakili metode lain hasil rumusan ulama hadis lainnya. Karena itu, untuk selanjutnya, metode syarah hadis yang disebut dalam penelitian ini adalah *metode syarah al-wafi*, *metode syarah al-wasith* dan *metode syarah al-wajiz*.

Untuk lebih memperjelas langkah-langkah pemahaman dari ketiga metode syarah yang dirumuskan oleh ulama hadis di atas, agaknya perlu ditelusuri terlebih dahulu bagaimana metode pengajaran hadis yang dilakukan ulama salaf kepada murid-muridnya. Menurut ‘Usman al-Khasyit - yang dikutip oleh A. Hasan Asy‘ari Ulama’i - metode pengajaran hadis pada masa itu terdiri atas empat corak; Pertama, metode *tafshili*. Pada

metode ini, pengajaran hadis dimulai dengan sang guru membacakan hadis kemudian berhenti untuk mengemukakan *isnad* dan nama-nama *rijal*-nya sesuai dengan kaidah *al-jarh wa al-ta'dil*, serta membicarakan tentang keadaan persambungan sanad untuk menentukan *sahih* atau tidaknya sanad tersebut dengan mengemukakan tempat kecacatannya. Selanjutnya menjelaskan matan hadis yang diawali dengan penjelasan kata-kata sulit serta menerangkan fungsi dan penggunaannya, menghilangkan susunan yang menyulitkan disertai pernyataan-pernyataan lain seperti syair. Melakukan perbandingan antara matan-matan yang serupa dalam satu tema, dan terakhir melakukan *istinbath* hukum serta menyebutkan hal-hal yang terkait - langsung ataupun tidak -dengan sanad dan matan hadis.

Kedua, metode pengajaran *al-wasith*, dimana seorang guru membacakan hadis kemudian menjelaskan kata-kata yang *gharib* dan maksudnya dalam kalimat. Memberikan penilaian singkat tentang diterimanya *rijal* dari rangkaian sanad yang ada serta menjelaskan secara global beberapa hal yang terkait dengan sanad dan matan. Kemudian memberikan penjelasan makna hadis dengan berpegang kepada pendapat yang disepakati ulama pada umumnya. Ketiga, metode *al-wajiz*. Disini seorang guru cukup menjelaskan hal-hal yang sulit dan tempat-tempat yang *musykil* serta menyebutkan beberapa pokok permasalahan yang terkandung di dalamnya dengan sangat ringkas. Keempat, metode pengajaran *al-qira'at al-tatabbu'iyyat*, dimana seorang guru hanya membacakan hadis sesuai dengan tema pelajaran dan diikuti oleh murid-muridnya. Ia tidak menjelaskan persoalan kritik hadis, pemahaman kebahasaan atapun masalah *istinbath* hukum.[119]

Berdasarkan uraian ini dapat dikatakan bahwa upaya pemahaman hadis yang kemudian berkembang menjadi metode-metode syarah

---

[119]A. Hasan Asy'ari Ulama'i, "Metode Ash-Shan'ani Dalam Mensyarah Hadis", *Tesis*, (Banda Aceh: Program Pascasarjana, 1996), Hal. 23-25

merupakan upaya aplikatif dari metode pengajaran hadis. Kecuali *al-qira'at al-tatabbu'yyat*, tiga metode pengajaran lainnya dapat disejajarkan dengan metode-metode syarah hadis yang dikembangkan oleh ulama hadis ketika kegiatan ini memasuki periode tertulis, yaitu metode syarah *al-wafi*, metode syarah *al-wasith*, dan metode syarah *al-wajiz*.

Berangkat dari metode pengajaran hadis dan penelitiannya terhadap kitab-kitab syarah hadis, A. Hasan Asy'ari memberikan penjelasan yang lebih rinci dan sistematis mengenai perbedaan ketiga metode syarah di atas. Dari 15 kitab syarah yang dijadikan sampel penelitian,[120] ia menemukan ada tiga metode syarah yang ditempuh para pengarang kitab tersebut, yaitu: *al-syarh al-tafshili* (syarah rinci), *al-syarh al-wasith* (syarah menengah), dan *al-syarh al-wajiz* (syarah terbatas).

Pembagian ketiga metode syarah ini didasarkan atas klasifikasi pensyarahan yang mencakup empat aspek: umum, sanad, matan, dan pemahaman isi. Masing-masing dari keempat aspek ini memiliki unsur-unsur yang menjadi standar penetapan pengelompokan sebuah kitab syarah. Unsur-unsur tersebut adalah: a) Pada aspek umum, meliputi: 1. penjelasan bunyi lafas, 2. penjelasan *nahw-sharf*, 3. penjelasan arti kamus, 4. penjelasan arti istilah atau maksud; b) Pada aspek *sanad* mencakup: 5. penjelasan nama seluruh *rijal*,6. penjelasan nama sebahagian *rijal*, 7. penjelasan nilai *rijal*, 8. penjelasan alasan penilaian *rijal*, 9. penjelasan nilai

[120]Kelima belas kitab ini adalah *Shahih Muslim bi Syarh al-Nawawi* dan *Ibanat al-Ahkam* karya al-Nawawi (w. 676 H), *al-Kawakib al-Darari fi Syarh Shahih al-Bukhari* karya al-Kirmani (w. 775 H), *'Umdat al-Qari Syarh Shahih al-Bukhari* karya al-'Ayni (w. 855 H), *Zuhar al-Ruba' 'ala Mujtaba li al-Nasa'i* dan *Tanwir al-Hawalik Syarh Muwatha' Malik* karya al-Suyuti (w. 911 H), *Irsyad al-Sari ila Syarh Shahih al-Bukhari* karya al-Qisthalani (w. 923 H), *Fath al-'Allam bi Syarh al-I'lam bi Ahadis al-Ahkam* Karya al-Khazraj (w. 925 H), *Syarh al-Zarqani 'ala Muwatha' Malik* karya al-Zarqani (w. 1122 H), *al-Musawwa Syarh al-Muwatha'* karya al-Dahlawi (w. 1176 H), *Nayl al-Awthar* karya al-Syawkani (w. 1255 H), *Bazl al-Majhud fi Hall Abi Dawud* karya al-Saharanfuri (w. 1346 H), *Awjaz al-Masalik ila Muwatha' Malik* karya al-Kandahlawi (w. 1392 H), dan terakhir kitab *'Awn al-Ma'bud Syarh Sunan Abi Dawud* karya al-Abidi. Lihat: A. Hasan Asy'ari, "Metode Ash-Shan'ani…", Hal. 34-36

hadis; 10. penjelasan argumentasi nilai hadis; c) Aspek *matan* terdiri atas: 11. penjelasan kata per kata, 12. penjelasan per kalimat, 13. penjelasan setelah keseluruhan matan dikemukakan, 14. penjelasan kata-kata sulit (*gharib*), 15. penjelasan lafas lain sebagai *syahid*; d) untuk aspek pemahaman isi meliputi: 16. penjelasan hukum yang terdapat dalam hadis, 17. penjelasan pendapat multi mazhab, 18. penjelasan pendapat mazhab aliran tertentu, 19. penjelasan pendapat satu mazhab, 20. penjelasan dalil yang digunakan mazhab, 21. pendapat pensyarah, 22. pendapat pensyarah sebelumnya, 23. penjelasan hal-hal terkait, seperti: faedah dan hikmah. Dari 23 unsur pensyarahan ini, A. Hasan Asy'ari menetapkan bahwa yang termasuk *syarh tafshili* adalah kitab syarah yang memenuhi lebih dari 13 unsur dari keseluruhan unsur yang ada. Untuk *syarh al-wasith* paling tidak memiliki antara 7 – 13 unsur, sedang pengelompokan ke dalam *syarh al-wajiz* adalah bagi kitab-kitab syarah yang memenuhi kurang dari 7 unsur dari 23 unsur tersebut.[121] Berikut gambaran unsur (karakteristik) metodologi syarah hadis:

No.		Aspek	Unsur
1	METODE SYARAH	1. Umum	1. penjelasan bunyi lafaz
2			2. penjelasan *nahw - sharf*
3			3. penjelasan arti kamus,
4			4. penjelasan arti istilah atau maksud
5		2. Sanad	1. penjelasan nama seluruh *rijal*
6			2. penjelasan nama sebahagian *rijal*
7			3. penjelasan nilai *rijal*
8			4. penjelasan alasan penilaian *rijal*
9			5. penjelasan nilai hadis
10			6. penjelasan argumentasi nilai hadis
11		3. Matan	1. penjelasan kata per kata
12			2. penjelasan per kalimat,
13			3. penjelasan setelah keseluruhan matan dikemukakan,

[121] A. Hasan Asy'ari, "Metode Ash-Shan'ani…", Hal. 37-39

14			4. penjelasan kata-kata sulit (*gharib*),
15			5. penjelasan lafas lain sebagai *syahid*;
16		4. Pemaham an Isi	1. penjelasan hukum yang terdapat dalam hadis
17			2. penjelasan pendapat multi mazhab
18			3. penjelasan pendapat mazhab aliran tertentu,
19			4. penjelasan pendapat satu mazhab
20			5. penjelasan dalil yang digunakan mazhab
21			6. pendapat pensyarah/penulis
22			7. pendapat pensyarah sebelumnya,
23			8. penjelasan hal-hal terkait, seperti: faedah dan hikmah.

Perbedaan yang terjadi di seputar metode syarah hadis dapat dipahami mengingat pengetahuan tentang ke-*shahih*-an hadis tetap dibutuhkan sebelum melangkah lebih jauh kepada pemahaman teks hadis. Dengan terlebih dahulu mengetahui nilai suatu hadis – walaupun hadis-hadis tersebut adalah hadis-hadis yang dipilih dari *al-Kutub al-Sittah*, maka upaya pemahaman hadis akan lebih sempurna dan menenangkan hati. Cara inilah yang kemudian melahirkan metode syarah *al-wafi*.

Tetapi pandangan berbeda dipedomani oleh ulama *syarih* lainnya. Bagi mereka, yang dimaksud dengan syarah hadis adalah upaya pemahaman atas teks semata. Persoalan ke- *shahih*-an hadis dapat diselesaikan dengan memilih hadis-hadis yang telah dikritisi oleh ulama hadis terpercaya dan terdapat dalam kitab-kitab hadis mereka. Cara ini dilakukan untuk menghindari timbulnya kesan bertele-tele dalam pensyarahan. Sikap inilah yang melahirkan metode syarah *al-wasith*. Persoalannya kemudian, tidak semua hadis yang terdapat dalam *al-Kutub al-Sittah* bernilai *maqbul* dan dapat dijadikan *hujjah*, sebagaimana tidak semua hadis yang terdapat di luar kitab-kitab ini harus ditolak.

Dari penjelasan di atas, dapat dinyatakan bahwa penelitian yang dilakukan oleh ulama hadis kontemporer terhadap kitab-kitab syarah

menghasilkan kesimpulan adanya tiga metode syarah hadis yang telah dirumuskan dan dikembangkan oleh ulama-ulama *syarih*. Ketiga metode yang direkonstruksi tersebut adalah metode syarah *al-wafi*, metode syarah *al-wasith*, dan metode syarah *al-wajiz*. Melihat kepada langkah-langkah yang terdapat pada ketiga metode ini, agaknya metode pertama lebih tepat diterapkan pada masa sekarang karena lebih komprehensif dalam melakukan pensyarahan dan lebih sesuai dengan tuntutan zaman yang menghendaki analisis kualitas hadis sebelum melangkah lebih jauh kepada pemahaman hadis.

BAB III

SYEKH NAWAWI AL-BANTANI DAN KITAB MARAQI AL-'UBUDIYAH

A. Gambaran Umum Perkembangan Sosial Intelektual Indonesia

Sejarah mencatat bahwa perkembangan Islam di Asia Tenggara (Nusantara) tetap berhubungan erat dengan Islam di Timur Tengah. Hubungan yang kuat dan intensif antara kedua wilayah tersebut telah tercipta sejak masa yang paling awal kehadiran Islam di Dunia Melayu-Indonesia.[122] Bahkan, seperti dijelaskan oleh Azyumardi Azra bahwa hubungan yang terjalin antara Timur Tengah dan Nusantara telah terjadi sejak kebangkitan Islam sampai paruh kedua abad ke-17, dan menempuh tiga fase serta mengambil beberapa bentuk.[123]

Dalam *fase pertama*, sejak abad ke-8 sampai abad ke-12, hubungan-hubungan yang ada pada umumnya berkenaan dengan perdagangan (ekonomi). Inisiatif dalam hubungan semacam ini kebanyakan diprakarsai muslim Timur Tengah, khususnya Arab dan Persia. *Fase Kedua*, yang berlangsung antara abad ke-12 sampai abad ke-15, hubungan-hubungan antara kedua kawasan mulai mengambil aspek-aspek lebih luas. Muslim Arab dan Persia, apakah pedagang atau pengembara sufi, muai mengintensifkan penyebaran Islam di berbagai wilayah Nusantara. Pada tahap ini hubungan-hubungan kegamaan dan kultural terjalin lebih erat. *Fase ketiga* adalah sejak abad ke-16 sampai paruh kedua abad ke-17. Dalam masa ini hubungan-hubungan yang terjalin lebih bersifat politik di samping keagamaan tadi. Di antara faktor terpenting di balik perkembangan ini

---

[122]Nor Huda, *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2007), hal. 179

[123]Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*, Edisi Perenial, (Jakarta: Kencana, 2013), hal. 50-51.

adalah kedatangan dan peningkatan pertarungan di antara kekuasaan Portugis dengan Dinasti Usmani di Kawasan India. Dalam periode ini, kaum Muslim Nusantara mengambil banyak inisiatif untuk enjalin hubungan politik dan keagamaan dengan Dinasti Usmani dan sekaligus pula memainkan peran lebih aktif dalam perdagangan di Lautan India.

Hingga paruh kedua abad ke-17, corak hubungan antara kedua kawasan ini semakin beragam, mencakup ekonomi, keagamaan dan politik. Pada fase ini, Muslim Nusantara semakin banyak yang datang ke Tanah Suci, yang pada gilirannya mendorong terciptanya jalinan keilmuan antara Timur Tengah dan Nusantara melalui ulama-ulama Timur Tengah dan orang-orang Nusantara yang belajar kesana. Mereka ini kemudian dikenal sebagai ‘murud-murid Jawi” (*ashab al-Jawiyyin*).[124]

Ada dua aktivitas yang menonjol selama terjalinnya hubungan ‘mesra’ antara dua kawasan ini, yaitu *thalab al-‘ilm* dan *rihlah* (atau: menuntuk ilmu dan perjalanan). Kedua aktivitas ini menjadi suatu konsep agama bagi Muslim abad pertengahan. Bahkan dalam pandangan Snouck Hurgronje - Penasehat Keagamaan Pemerintah Kolonial Belanda, aktivitas *thalab al-‘ilm* patut dicurigai dibandingkan dengan pelaksanaan ibadah haji semata. Ia sendiri memberi kesaksian bagaimana pengajaran yang berpusat

---

[124]Murid-murid Jawi di Haramayn merupakan inti utama tradisi intelektual dan keilmuan Islam di antara kaum Muslim Melayu-Indonesia. Istilah ‘Jawi”, meskipun berasal dari kata “Jawa”, merujuk kepada setiap orang yang berasal dari Nusantara. Di Haramayn, murid-murid Jawi ini membentuk sebuah “perkampungan” yang disebut dengan koloni Jawi, daerah tempat tinggal orang-orang yang berasal dari Nusantara di Mekkah, yang disebabkan pergaulan hidup bersama serta tahun-tahun dengan pebuh usaha bersama, telah menciptakan kesadaran yang lebih tinggi tentang persatuan dari Kaum Muslim sedunia. Jika para orang tua di koloni tersebut menghabiskan masa-masa akhir hidup mereka dengan melakukan ibadah. Sementara kalangan muda bertekun dalam mempelajari agama Islam. Kegiatan orang-orang Jawi di daerah koloni tersebut juga mempunyai saham yang cukup besar dalam perkembangan Islam selanjutnya. Hal ini dapat dilihat dari aktivitas kebanyakan ulama “lulusan” Haramayn dalam menghembuskan angin pembaharuan Islam di Indonesia, seperti Nuruddin Ar-Raniry, Abdur Rauf As-Singkili, Muhammad Yusuf al-Makassari dan Abdus Shamad al-Palimbani dan sebagainya. Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1996), Cet. VII, hal. 33; Nor Huda, *Islam Nusantara*…, hal. 181-182

pada ulama mengambil tempat dan menjadi "elemen utama" komunitas Jawi di Mekkah.[125] Hal ini seperti dijelaskan oleh Snouck Hurgronje - yang dikutip oleh Jajat Burhanuddin:

> Hampir semua (ulama) Jawi yang mengajar di Tanah Suci mencapai posisi demikian tinggi karena semata-mata (belajar) di Mekkah. Memang terdapat berbagai kesempatan di Hindia Timur untuk studi-studi Islam yang sungguh-sungguh, tetapi tidak ada seorang Jawi yang berani datang ke Mekkah selain sebagai seorang murid. Karir orang-orang terdidik ini kemudian membentuk bagian sangat penting dari sejarah koloni Jawa, dan menjadi karakteristik utamanya, karena banyak rakyat duduk bersimpuh di kaki mereka seraya memandangnya telah mencapai cita-cita tertinggi dari usaha mereka.[126]

Didukung oleh persepsi terhadap Mekkah yang makin meningkat sebagai pusat pengajaran Islam, komunitas Jawi menandai pengembaraan mereka ke Mekkah menjadi salah satu bagian terpenting dari pengalaman menjadi bahagian dari komunitas Jawi di Mekkah, sekaligus untuk mencapai karir intelektual mereka di bidang *thalab al-'ilm*. Meski bukan tujuan satu-satunya, menuntut ilmu menjadi unsur utama dalam definisi-diri komunitas Jawi.

Dalam kaitan inilah, pengalaman dan aktivitas seorang ulama Jawi terkemuka menjadi penting untuk dijelaskan. Dia adalah Syekh Nawawi al-Bantani, yang tidak hanya mencapai posisi intelektual terkemuka di Timur Tengah sebagai *Sayyid Ulama al-Hijaz*, tetapi juga menjadi salah seorang ulama penting yang berperan dalam proses transmisi Islam ke Hindia Belanda. Karya-karyanya yang kebanyakan berupa komentar (syarah) atas kitab-kitab terkenal menjadi salah satu materi utama yang dipelajari dalam pembelajaran Islam di pesantren. Inilah yang kemudian membuatnya

---

[125]Jajat Burhanuddin, *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elit Muslim dalam Sejarah Indonesia*, (Bandung: Mizan, 2012), hal. 109, 111

[126]Jajat Burhanuddin, *Ulama dan Kekuasaan…*, hal. 108-109

menjadi salah satu sumber intelektual bagi perkembangan diskursus Islam di Hindia Belanda hingga abad ke-19.

B. Biografi Syekh Nawawi al-Bantani

Di antara ulama-ulama besar Nusantara, nama Syekh Nawawi al-Bantani merupakan satu di antara ulama besar Nusantara yang popular bagi masyarakat Nusantara, khususnya Jawa. Ini dikarenakan sosoknya yang telah melahirkan banyak karya-karya besar dalam berbagai disiplin keilmuan; fiqih , tauhid, tasawuf, tafsir, dan hadits. Jumlah karyanya mencapai tidak kurang dari 115 kitab. Ia pun memperoleh bermacam-macam gelar, di antaranya "doktor ketuhanan" (yang di berikan oleh Snouk Hourgronje), *al-Imam wa al-Fahm al-Mudaqqiq* (tokoh dan pakar dengan pemahaman yang sangat mendalam), *Sayyid al-Ulama al-Hijaz* (Penghulu Ulama Hijaz, karena ia menjadi menjadi pengajar dan imam di Masjidil Haram). Sementara ulama Indonesia memberikan gelar kepadanya sebagai "Bapak Kitab Kuning Indonesia".[127]

Syekh Muhammad Nawawi al-Jawi al-Bantani lahir dengan nama asli Abu Abdul Mu'thi Muhammad Nawawi bin 'Umar bin 'Arabi. Nama al-Bantani di belakang namanya merupakan gelar yang diberikan lantaran ia lahir di Banten, yakni di Kampung Tanara, sebuah desa kecil di Kecamatan Tirtayasa, Kabupaten Serang, Provinsi Banten. Ulama-Intelektual-Pejuang ini lahir pada tahun 1230 H atau 1813 M (ada yang menyebut 1814 atau 1815 M), dan meninggal di Makkah pada 25 Syawal 1314/1897 M. Dari segi nasab, ia masih keturunan Maulana Hasanuddin, putra Sunan Gunung Jati dari Cirebon. Ia juga keturunan ke-12 sultan Banten. Nasabnya melalui jalur ini, sampai kepada Nabi Muhammad Saw. Bapaknya bernama K.H. Umar bin Arabi, seorang Penghulu (Pejabat Pemerintah di Bidang

[127]Rizem Aizid, *Biografi Ulama Nusantara: Pemikiran dan Pengaruh Mereka*, (Yogyakarta: Diva Press, 2016), hal. 143

Keagamaan) dan ulama di Tanara, Banten. Sedangkan ibunya adalah penduduk asli Tanara bernama Jubaidah. Syekh Nawawi merupakan anak tertua dan memiliki empat saudara laki-laki, yakni Ahmad Syihabbuddin, Said, Tamim, Abdullah, dan dua saudara perempuan; Syakila dan Syahriya.

Menurut riwayat, nama Nawawi yang disematkan oleh Bapaknya, Kyai Umar, kepada putera sulungnya ini karena ia menginginkan anaknya tumbuh menjadi seorang ulama yang kitabnya sering dikaji oleh Sang Bapak. Ulama ini menguasai banyak disiplin ilmu keIslaman, seperti Tafsir, Hadis, Teologi, Tasawuf, Fiqh, Ushul Fiqh, dan lain-lain. Ia juga memiliki banyak karya yang menunjukkan ketinggian ilmunya. Karena kealimannya, salah seorang gurunya, Syekh Muhammad ibn Abdul Malik al-Andalusi, mengabadikannya dalam sebuah syair yang tertuang dalam bait *Alfiyah*, yang berbunyi: *wa rajulun minal kiraami 'indana* (seorang laki-laki yang mulia di sisi kita). Sosok ulama yang dipuja sang ayah itu adalah Syekh Abu Zakaria ibn Syaraf ibn Murri ibn Hasan al-Haitsami al-Nawawi al-Dimasyqi (631-676 H / 1233-1277 M) atau yang lebih dikenal dengan Imam al-Nawawi dari daerah Nawa, Damaskus, Syiria.[128]

Syekh Nawawi al-Bantani di besarkan dalam tradisi keagamaan yang sangat kuat. Ia tergolong anak yang sangat cerdas. Terbukti, ia sudah mampu menyerap setiap pelajaran yang diberikan ayahnya di usia yang baru menginjak usia 5 tahun. Ia selalu melontarkan pertanyaan-pertanyaan kritis yang membuat ayahnya kualahan untuk menjawabnya. Maka setelah melihat potensi besar pada diri anaknya, ayahnya pun mengirimnya ke berbagai pondok pesantren di Jawa pada usia 7 tahun. Setelah mendapat bimbingan langsung dari ayahnya, ia kemudian berguru kepada Kiai Sahal, Banten, dan kemudian mengaji kepada Kiai Yusuf, Purwakarta. Lebih kurang enam tahun (1820 – 1826 M) Syekh Nawawi kecil menuntut ilmu,

---

[128]Amirul Ulum, *Syaikh Nawawi Al-Bantani: Penghulu Ulama di Negeri Hijaz*, (Yogyakarta: Global Press, 2019), hal. 53

setelah dirasa cukup dan telah menamatkan pelajaran, ia kembali ke Desa Tanara untuk mengamalkan apa yang didapat selama menuntut ilmu.

Kedatangan Syekh Nawawi kecil bersama kedua adiknya, Tamim dan said disambut dengan gembira oleh kedua orang tuanya, Kyai Umar dan Nyai Zubaidah. Keduanya bersyukur karena ketiga anaknya telah usai menamatkan pengembaraan dalam menuntut ilmu pada tiga ulama termasyhur sat itu, Kyai Sahal, Kyai Yusuf dan Pengasuh Pesantren Cikampek. Kyai Umar kemudian menyuruh Syekh Nawawi untuk mengajar di Pesantren yang diasuhnya. Maka sebelum genap berusia 15 tahun, ia sudah mengajar banyak orang. Melihat potensi sang anak dan usianya yang masih belia, Kyai Umar berkeinginan untuk mengirim Syekh Nawawi kecil belajar ilmu Agama ke Mekkah (Hijaz) berguru dengan para ulama terkenal disana. Niat ini disambut dengan baik oleh Syekh Nawawi karena ia juga mendengar bahwa Hijaz merupakan pusat pengajaran Islam di masa itu. Namun keinginan ini tertunda hampir dua tahun lamanya karena ternyata Sang Khalik berkehendak lain. Pada tahun 1826, ayahnya menutup mata sehingga Syekh Nawawi terpaksa menahan keinginannya tersebut. Dengan mangkatnya sang ayah, maka secara otomatis semua tugas dan tanggung jawab yang berkenaan dengan masalah mengajar di Pesantren dan mengasuh masjid dilimpahkan kepadanya karena posisinya sebagai anak sulung dan dianggap paling menonjol dalam masalah keilmuan.[129]

Syekh Nawawi mengasuh Pesantren peninggalan ayahnya hanya selama 2 tahun. Pada tahun 1928, atas anjuran ibunya Nyai Zubaidah, ia berangkat ke Mekkah melanjutkan impiannya belajar di Pusat Keilmuan Islam. Saat keberangkatan ke Tanah Hijaz, situasi Tanah Jawa dalam kecamuk perang yang sangat dahsyat. Perang Jawa telah dikumandangkan oleh Pangeran Diponegoro sejak Tahun 1925. Pasukan Belanda sering mengadakan patrol untuk menangkap siapa saja yang terlibat dalam Perang

[129]Amirul Ulum, *Syaikh Nawawi Al-Bantani*…, hal. 64-65

Diponegoro. Yang paling dicurigai adalah para kyai dan santri sebab kebanyakan pasukan Sang Pangeran dari kalangan ini, seperti Kyai Maja, Kyai Umar (ayah Kyai Soleh Darat), Kyai Lasem, Kyai Abdul Manan Termas, dan lain-lain. Pada tahun 1928, Penjajah Kolonial Belanda melakukan operasi militer besar-besaran yang mengakibatkan Pasukan Diponegoro mengalami kekalahan dan anggotanya banyak yang terbunuh ataupun tertangkap.

Di tengah situasi yang mencekam inilah Syekh Nawawi berangkat ke Hijaz untuk menimba ilmu. Di Makkah, Syekh Nawawi tinggal di lingkungan *Syi'ib Ali*, tempat yang banyak orang setanah airnya menetap. Pemukiman ini kira-kira 500 meter dari Masjidil Haram. Selama dua tahun menuntut ilmu (1928-1930), seperti para pendatang baru lain yang datang ke komunitas Jawi waktu itu, Syekh Nawawi pertama kali belajar dengan ulama Jawi yang telah tinggal disana, yaitu Syekh Abdul Ghani Bima, Syekh Ahmad Khatib as-Sambasi, dan Syekh Ahmad ibn Zaid Solo. Selain itu, ia juga belajar pada ulama lain, seperti Syekh Yusuf Sumbulaweni dan Syekh Abdul Hamid Daghestani.[130] Ia juga tercatat mendalami ilmu keIslaman dengan Abdus Shamad al-Palimbani dan Syekh Ahmad Zaini Dahlan, seorang mufti Mekkah.[131] Selain nama-nama di atas, Syekh Nawawi juga menimba ilmu pada Syekh Sayyid Ahmad Nahrawi, Syekh Junaid al-Batawi, dan Syekh Ahmad Dimyati. Ketiganya merupakan ulama yang paling berpengaruh baginya, baik dari segi pemikiran maupun ajarannya. Melalui ketiga ulama inilah, karakter Syekh Nawawi al-Bantani terbentuk [132]

---

[130]Jajat Burhanuddin, *Ulama dan Kekuasaan*…, hal. 114; Rizem Aizid, *Biografi Ulama Nusantara*…, hal. 145

[131]M. Abdul Karim, "Pengantar: Mutiara Islam Nusantara di Hijaz", dalam Amirul Ulum, *Syaikh Nawawi Al-Bantani*…, hal. xi-xii

[132]Rizem Aizid, *Biografi Ulama Nusantara*…, hal. 145

Sejarah mencatat bahwa sepulangnya dari belajar di Mekkah (1930), Syekh Nawawi melibatkan diri dengan perjuangan melawan Kolonial Belanda karena merasa prihatin atas kondisi tanah kelahirannya yang mengalami penjajahan. Ia lalu berkeliling Banten, mengobarkan semangat rakyat untuk melawan penjajah. Tentu saja, Pemerintah belanda membatasi gerak-geriknya dan melarangnya berkhutbah di masjid-masjid. Bahkan, ia pun di tuduh sebagai pengikut Pangeran Diponegoro yang ketika itu tetap mengobarkan perlawanan terhadap penjajah, meskipun Pemimpin Besar mereka telah ditangkap dan diasingkan.[133]

Kurang lebih selama 25 tahun, Syekh Nawawi bersama istrinya mengasuh Pesantren yang ditinggalkan ayahnya, sembari mengobarkan semangat melawan penjajahan. Selama itu pula, ia selalu mendapat intimidasi dari Belanda agar mau bekerjasama dengan cara mau menerima jabatan yang ditawarkan oleh Kompeni, seperti menjadi penghulu sebagaimana adiknya, Ahmad, yang menjadi penghulu di Tanara. Akan tetapi, ia terus menolak dengan alasan ingin fokus berdakwah dengan cara mengajar sebagaimana sikap yang ada pada guru-gurunya di Hijaz.[134]

Namun karena tekanan dan intimidasi yang terus diberikan oleh Pemerintah Belanda kepada para ulama yang tidak mau diajak bekerjasama, termasuk dirinya, maka Syekh Nawawi al-Bantani berkeinginan untuk kembali ke Mekkah, Hijaz, guna memperdalam keilmuannya lagi agar dapat berdakwah lebih maksimal. Dengan penuh kemantapan akhirnya pada Tahun 1855 M, ia bersama istri dan anaknya kembali berangkat ke Hijaz. Sampai di Tanah ini, Syekh Nawawi al-Bantani menuju Kampung Syi'ib Ali sebagai tempat tinggalnya. Sembari menghidupi keluarganya, ia tetap memperdalam ilmu agama dengan mendatangi majelis (*halaqah*) para ulama yang ada di Serambi Masjidil Haram. Bahkan ia juga melanjutkan

---

[133]Rizem Aizid, *Biografi Ulama Nusantara*…, hal. 145-146

[134]Amirul Ulum, *Syaikh Nawawi Al-Bantani*…, hal. 78

pengembaraannya menuntut ilmu hingga ke Mesir dan Syam yang merupakan kota Islam dan banyak melahirkan ulama handal. Di kedua negeri Islam imi, Syekh Nawawi banyak belajar ilmu agama kepada para ulama hinggga menjadi matang kajian ilmu agamanya.

Hal yang menarik adalah, meskipun Syekh Nawawi terpaksa kembali ke Makkah, namun kepergiannya itu tidak membuat perlawannya terhadap Belanda terhenti. Justru dari Tanah Hijaz, ia mulai mengumpulkan kekuatan dengan mengobarkan nasionalisme dan patriotisme di kalangan para muridnya yang biasa berkumpul di perkampungan Jawi, di Makkah. Model perlawanan yang dilakuan Syekh Nawawi al-Bantani tersebut membuat Belanda marah. Guna mengatasi perlawanan Syekh Nawawi al-Bantani, pihak Belanda akhirnya mengutus Snouck Hourgronje untuk menemuinya, sekaligus untuk menyelidiki kekuatan perlawanan Muslim Nusantara.[135] Dalam catatannya, Snouck Hourgronje memuji Syekh Nawawi al-Bantani sebagai sosok ulama Jawi yang paling terpelajar, dan rendah hati serta seorang penulis yang sangat produktif.[136]

Syekh Nawawi al-Bantani mengabdikan dirinya untuk mengajar agama Islam kepada umat Islam. Pemikiran dan ajarannya telah memberikan sumbangan yang sangat signifikan, terutama bagi perkembangan Islam Nusantara. Pada usia lebih kurang 84 tahun, Syekh Nawawi al-Bantani kembali ke rahmatullah, tepatnya pada 25 Syawal 1314 H/1897 M (sumber lain mencatat tahun wafat adalah tahun 1316 H/1899 M).[137] Jenazah Syekh Nawawi dimakamkan di pekuburan Ma’la, Makkah,

---

[135]Amirul Ulum, *Syaikh Nawawi Al-Bantani*…, hal. 82-85. Catatan Snouck Hurgronje selama meneliti aktivitas para ulama Nusantara di Mekkah dan Kampung Jawi selama setahun ini (1884-1885 M), diabadikan dalam sebuah tulisan yang kini tersimpan di Universitas Leiden, Belanda dan diterbitkan pertama kali pada tahun 1931 dengan judul, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*.

[136]Nor Huda, *Islam Nusantara*…, hal. 197

[137]Amirul Ulum, *Syaikh Nawawi al*-Bantani…, hal. 98; Rizem Aizid, *Biografi Ulama Nusantara*…, hal. 147

bersebelahan dengan makam Ibn Hajar al-Asqalaniy dan Asma' binti Abu Bakar ash-Shiddiq. Ia memiliki tiga putri dari perkawinannya dengan Nyai Nursimah, yaitu Nafisah, Maryam dan Rubiah. Ketika sang istri meninggal, ia menikah lagi dengan Nyai Hamdana dan mendapat augerah dua momongan, Abdul Mu'thi dan Zahra.[138]

C. Karir Intelektual dan Karya Syekh Nawawi al-Bantani

Seperti telah dijelaskan bahwa Syekh Nawawi menghabiskan sebagian besar masa hidupnya di Tanah Hijaz, Makkah. Juga tercatat bahwa ia dua kali berkunjung ke Negeri ini hingga akhirnya menetap dan wafat di sana. Pertama pada tahun 1928, ketika masih anak-anak dengan tujuan menuntut ilmu. Tidak lama disana, ia pulang ke Tanah Jawi dan memimpin Pesantren yang ditinggalkan oleh ayahnya. Ia juga terlibat dengan Perang dengan Pihak Kolonial Belanda karena tidak tahan dengan penderitaan yang dialami oleh tanah kelahirannya, Banten. Keberangkata kali kedua ke Tanah Hijaz terjadi pada tahun 1855 M. Kali ini, nampaknya, ia bertekad meninggalkan Indonesia karena mengajak istri dan anak-anaknya kesana. Bersama dengan keluarga kecilnya, ia melanjutkan kehidupan di tanah kelahiran Nabi saw.

Dapat dikatakan bahwa pada pengembaraannya yang kedua inilah karir akademik Syekh Nuruddin Ar-Raniry dimulai. Diawali dengan aktivitas belajar kembali dengan para ulama disana, selanjutnya ia mengajarkan ilmunya kepada para murid yang datang, terutama dari Tanah Jawi. Di tempat tinggalnya di Syi'ib Ali, Makkah, Syekh Nawawi al-Bantani memberikan pengajaran agama Islam di halaman rumahnya. Seiring dengan waktu, ia pun mulai dikenal. Mula-mula, muridnya cuma puluhan, tetapi makin lama makin bertambah jumlahnya. Mereka datang dari berbagai penjuru dunia. Sejak itu jadilah Syekh Nawawi al-Bantani sebagai

---

[138]Amirul Ulum, *Syaikh Nawawi al-*Bantani…, hal. 77

ulama yang dikenal piawai dalam ilmu agama, terutama dalam bidang tauhid, fiqih, tafsir, dan tasauf. Nama Syekh Nawawi al-Bantani semakin tersohor ketika ia dibolehkan mengajar di Masjidil Haram dan sekadiminta oleh Penguasa Hijaz menjadi Imam Masjidil Haram dan dibolehkan membuka *halaqah* disana. Sejak itu, ia dikenal dengan nama Syekh Nawawi al-Bantani al-Jawi, yang artinya Nawawi dari Banten, Jawa. Ketenarannya di Makkah membuatnya dijuluki *Sayyidul Ulama al-Hijaz* (Pemimpin Ulama Hijaz).

Tidak diketahui kapan Syekh Nawawi mulai mengajar di Masjidil Haram. Tetapi cerita Snouck Hurgonje - agaknya - dapat dijadikan salah satu pijakan untuk memperkirakan tahun tersebut. Disebutkan bahwa Snouck diminta oleh Pemerintah Belanda untuk mengadakan penelitian untuk mencari sebab kekuatan umat Islam di Nusantara. Untuk itu, ia merasa perlu berangkat ke Mekkah karena dalam pandangannya, kekuatan Islam Nusantara terbentuk karena adanya Jaringan Ulama yang berperan sebagai transfer ilmu ke-Islaman dan sekaligus menanamkan nilai-nilai perjuangan. Pusat jaringan ulama ini berada di Tanah Hijaz, tepatnya di Mekkah, yang ditengarai sebagai pusat ibadah haji dan sekaligus intelektual Islam di masa itu. Akhirnya, ia menuju Mekkah dan menetap hampir setahun disana (1884-1885 M).[139]

Terkait dengan misi Snouck Hurgronje ini, Amirul Ulum menjelaskan:

> Untuk menjamin keberhasilan misinya ini, Snouck rela masuk Islam meskipun Islamnya ini dianggap sebagai sebuah kepura-puraan, dan berganti nama menjadi Abdul Ghaffar. Ini dilakukan karena ia mengetahu bahwa Mekkah dilarang untuk dimasuki oleh non muslim, sesuai dengan tuntunan al-Qur'an dan penegasan Nabi melalui hadisnya. Sasaran Snouck selama di Mekkah adalah kegiatan yang ada di Masjidil Haram dan Kampung Jawi. Kedua tempat ini diamati betul oleh Snouck

[139]Jajang Burhanuddin, *Ulama dan Kekuasaan*…, hal. 107-109; Nor Huda, *Islam Nusantara*…, hal. 183-188

karena banyak didatangi oleh umat Islam, khususnya dari kalangan Nusantara. Ia bisa memahami seluk beluk yang ada di Hijaz karena berkenalan dengan Raden Abu Bakar Jayadiningrat dan Haji Hasan Mushtafa, yang juga sedang belajar disana.

Ketika berbaur dengan para pelajar di Kampung Jawi, Snouck heran dengan sosok ulama kurus dan parasnya kecil yang memakai tudung kepala lusuh, tetapi dikelilingi oleh banyak para pelajar. Suasana pelajaran yang dipimpinnya begitu sejuk dan takzim. Saat kalimat-kalimat dari kitab-kitab klasik dibacakan dengan suara pelan, para pelajar menunduk sembari mendengarkan apa yang dibaca oleh Sang Guru. Itulah Syekh Nawawi al-Batani. Snouck mengamati terus apa yang dilakukan oleh oleh Syekh Nawawi al-Bantani. Usia menutup kitabnya sebagai tanda pelajaran telah usai, ia menemui Syekh Nawawi dan bertanya: "Mengapa Syekh tidak mengajar di Masjidil Haram, tapi malah di perkampungan Jawa". "Pakaianku yang jelek dan kepribadianku tidak cocok dan tidak pantas, tidak layah disejajarkan dengan keilmuan seorang syekh yang berbangsa Arab," sahut Syekh Nawawi al-Bantani dengan penuh ketawadhuan. "Bukankah di Masjidil Haram banyak orang yang tidak sepandai anda, akan tetapi mereka tetap dipersilahkan untuk mengajar?", kemabli Snouck bertanya. "Jika mereka diizinkan untuk mengajar di Masjidil Haram, tentunya mereka adalah orang-orang alim pilihan". Jawab Syekh Nawawi al-Bantani dengan rendah hati.[140]

Inilah percapakan antara Snouck dan Syekh Nawawi yang kemudian direkamnya dalam laporan yang ia tulis kepada Pemerintah Belanda. Poin penting dari dialog ini adalah bahwa hingga tahun 1885, Syekh Nawawi belum mengajar dan mengadakan *halaqah* di Masjidil Haram, Mekkah. Boleh jadi, keistimewaan itu baru terjadi di akhir tahun1880-an atau di awal tahun 1890-an.

Dalam kaitan ini, menarik untuk didiskusikan adalah bagaimana ulama non Arab (baca: Jawi) dapat membuka *halaqah* di pelataran Masjid Nabawi dan bahkan menjadi Imam Masjidnya, seperti dalam kasus Syekh Nawawi al-Bantani. Ketika menganalisis masalah ini, Azyumardi menjelaskan bahwa seorang ulama diizinkan mengajar di madrasah-

[140]Amirul Ulum, *Syekh Nawawi Al-Bantani…*, hal. 83-85

madrasah Haramyn dan di Masjidil Haram dan Masjid al-Aqsha jika ia mempunyai ijazah (sertifikasi), yang menjelaskan kredensial akademik pemegangnya. Kredensial terpenting adalah '*isnad*', yakni mata rantai otoritas yang menunjukkan hubungan yang tidak terputus antara guru dan murid dalam transmisi kitab-kitab atau ajaran tertentu. Ijazah biasanya dikeluarkan oleh guru yang diakui kewenangannya pada muridnya setelah yang terakhir ini belajar dengannya.[141]

Kemungkinan inilah yang terjadi pada Syekh Nawawi al-Bantani. Ia diyakini memiliki sanad pada setiap disiplin ilmu yang dikuasainya. Pengembaraannya ke Hijaz dan negeri lainnya selama bertahun-tahun dapat mengindikasikan kepemilikan tersebut. Agaknya, hal ini juga yang disadari oleh pemegang otoritas Haramayn sehingga - seiring dengan popularitas Syekh Nawawi yang terus meningkat, pada akhirnya izin mengajar tersebut diberikan.[142]

Seiring dengan izin mengajar yang diberikan dan juga penunjukannya sebagai Imam Masjid al-Haram, nama Syekh Nawawi al-Bantani semakin terkenal di Mekkah dan juga kawasan Islam lainnya. Sejak saat itulah, ia dikenal dengan nama Syekh Nawawi al-Bantani al-Jawi,

[141]Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*…, hal. 79

[142] Pengangkatan ulama pada posisi-posisi pengajaran di masjid suci Mekkah dan Madinah ditetapkan sejalan dengan birokrasi keagamaan yang bertanggung jawab tidak hanya pada pengeolaan kedua masjid suci, tetapi juga atas kehidupan keagamaan di Haramayn secara keseluruhan. Pemegang kedudukan tertinggi dalam birokrasi ini adalah *Qadhi* (*Qadhi Qudhat*) yang bertanggungjawab atas hukum-hukum agama dan kepemimpinan empat *qadhi* (masing-masing mewakili mazhab sunni). Di bawah posisi ini adalah dua Syekh Haramayn, yang memimpin Masjid al-Haram dan Masjid al-Nabawi. Tidak diketahui secara pasti kapan birokrasi keagamaan ini dilembagakan, tetapi jelas bahwa ia telah cukup mapan setidaknya sejak abad ke-15. Atau sejak Dinasti Utsmani mulai memegang kekuasaan atas Hijaz, struktur itu umumnya dipertahankan. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*…, hal. 79-80; Pada masa Syekh Nawawi al-Bantani, pemegang otoritas di Hijaz, mewakili Khalifah Dinasti Turki Usmani adalah Syekh Aunur Rofiq. Ialah yang memberikan legitimasi (izin) bagi Syekh Nawawi al-Bantani mengajar di Masjid al-Haram. Amirul Ulum, *Syaikh Nawawi Al-Bantani*…, hal. 81

artinya Nawawi dari Banten, Jawa. Ketenarannya di Mekkah membuatnya dijuluki *Sayyid al-Ulama Hijaz* (Pemimpin Ulama Hijaz).

Semenjak nama Syeikh Nawawi al-Bantani menjadi populer di kalangan ulama, baik Timur Tengah maupun Nusantara, banyak para pencari ilmu yang mendatangi kajian ilmiahnya. Setiap mengajar di kampung al-Jawi dan Masjidil Haram, Syaikh Nawawi al-Bantani selalu dikelilingi oleh para pelajar, terlebih santri al-Jawi. Para murid Jawi ini, setelah menyelesaikan pelajaran, ada yang kembali ke Nusantara dan nada yang menetap di Hijaz karena mendapat kesempatan (tugas) untuk menjadi seorang pengajar atau Imam dan Khatib di Masjidil Haram seperti Syekh Zainudin ibn Badawi al-Sumbawi Syekh Abdul Ghani ibn Shubuh al-Bimawi, Syeikh Mahfudz al-Turmusi, Syekh Asy'ari al-Baweani, Syekh Abdul Karim al-Sambasi, Syekh Ahmad Khatib al-Minangkabawi, Syekh Abdul Hamid al-Qudsi, Syekh Abdul Karim al-Bantani. Adapun murid-muridnya kembali ke Nusantara adalah Kiai Hasyim As'ari, Kiai Ahmad Dahlan, Kiai Wasith al-Bantani, Kiai Arsyad Thawil al-Bantani, Kiai Shaleh Darat Semarang, Kyai Khalil Bangkalan, Kiai Umar ibn Harun Rembang, dan Syekh Jum'ah ibn Samun.[143]

Murid-murid Jawi Syekh Nawawi al-Bantani ini ada yang tergolong modernis dan ada yang tradisionalis. Adapun yang termasuk kelompok Islam Modernis adalah Syekh Ahmad Khatib al-Minangkabawi dan Kiai Ahmad Dahlan. Pengaruh kedua ulama ini sangat luar biasa dalam membangkitkan semangat untuk mencapai kemerdekaan. Syekh Ahmad Khatib al-Minangkawabawi adalah seorang ulama asal minangkabau yang menjadi pengajar, imam serta khatib di Masjidil Haram. Setelah diangkat menjadi ulama yang mengajar di Masjidil Haram, pengaruhnya semakin meluas terlebih bagi kalangan gerakan Islam Modernis. Sementara, Kiai Ahmad Dahlan adalah pendiri organisasi Muhamdiyyah. Dari organisasi

[143]Amirul Ulum, *Syaikh Nawawi Al-Bantani*…, hal. 90-91

Islam ini, Kiai Ahmad Dahlan menyebarkan Islam dan - melalui jalur pendidikan dan dakwah, ia berusaha dengan sekuat tenaga agar bangsa Indonesia terbebas dari belenggu penjajah.

Untuk kelompok Islam Tradisionalis, Syaikh Nawawi al-Bantani mempunyai murid Kiai Khalil, Kiai Shaleh Darat, Kiai Hasyim Asy'ari dan sederetan ulama yang berkiprah dalam pendirian Nahdlatul Ulama. Kiai Kholil adalah ulama kharismatik asal Bangkalan, Madura, yang mempunyai ribuan murid dan kebanyakan menjadi ulama besar yang tersebar di pulau Jawa. Hampir semua kiai yang mendirikan organisasi Nahdlatul Ulama yang diketuai oleh Kiai Hasyim Asy'ari pernah nyantri di pesantren Syaikhuna Khalil Bangkalan.

Kiai Soleh Darat adalah ulama dari Semarang yang mempunyai pamor tidak kalah penting dibandingkan dengan Kiai Khalil Bangkalan. Banyak tokoh pendiri Nahdlatul Ulama yang belajar ilmu agama kepadanya. Bahkan Kiai Ahmad Dahlan juga sempat berguru kepadanya. Kiai Shaleh Darat mempunya murid wanita yang menjadi Pahlawan Nasional yang merintis pendidikan untuk Kaum Hawa. Sosok tersebut adalah Kartini, yang menjadi penyebab Kiai Soleh Darat menulis sebuah kitab tafsir berjudul *Faidh al-Rahman fi Tarjamah Tafsir Kalam Malik ad-Dayyan.* Sementara Kiai Hasyim Asy'ari, nama beliau tidak asing lagi bagi para ulama pesantren salaf di Nusantara. Beliau adalah pendiri pesantren Tebuireng dan pendiri Nahdhaltul ulama yang merupakan organsisasi Islam terbesar di Nusantara bahkan di dunia.

Berdasarkan nama-nama muridnya yang kembali ke Nusantara terlihat bahwa sebagian besar merupakan tokoh-tokoh besar yang memeliki peran penting dalam kemajuan pendidikan di Nusantara. Bahkan dilihat dari komposisi jumlah muridnya yang lebih banyak berorientasi tradisional, tidak heran jika dalam tradisi pesantren, Syekh Nawawi memiliki kedudukan istimewa dalam kaitan dengan perkembangan intelektual dan

produksi ulama. Kitab-kitabnya sangat terkenal dan menjadi sumber bagi pembentukan diskursus Islam berbasis pesantren. Beberapa di antaranya - hingga kini masih menjadi bahan penting bagi pengajaran pesantren.

Menurut Jajat Burhanuddin, harus diakui bahwa ketokohan Syekh Nawawi al-Bantani di kalangan pesantren tradisonal masih tetap eksis hingga sekarang.[144] Ini dikarenakan *halaqah* Syekh Nawawi al-Bantani berkontribusi dalam mencetak ulama pesantren dan mereka mentransformasikan spirit pengajaran Syekh Nawawi ke dalam bentuk pengajaran pesantren yang mereka dirikan di daerah mereka masing-masing. Lebih jauh, Syekh Nawawi juga berhasil meletakkan dasar bagi terciptanya jaringan ulama di Jawa, yang kemudian berkembang menjadi komunitas ulama. Selain membangun pesantren, ulama memiliki hubungan kuat dalam bidang spiritual maupun intelekual. Mereka mengidentifikasi diri sebagai bagian dari komunitas ulama, dan mengakui Syekh Nawawi sebagai guru spiritual, dimana secara intelektual mereka berutang budi. Persepsi ini tetap menjadi elemen utama dalam tradisi pesantren. Didukung unsur sufi dalam tradisi pesantren, serta dipermudah budaya tradisional di lingkungan sosial pedesaan, ulama menjadi tokoh terhormat. Mereka dianggap mewujudkan 'ideal'ideal keagamaan', dimana para santri dan masyarakat awam, mematuhi sepenuhnya kata-kata mereka.

Jajat juga menegaskan bahwa posisi istimewa Syekh Nawawi di dunia Pesantren berpangkal pada kontribusinya dalam mentransmisikan Islam yang dipahami dalam pengertian fiqh (syariat). Dalam kaitan ini, ia mengarahkan kapasitas intelektualnya untuk memberi komentar terhadap kitab-kitab standar karya ulama terdahulu, yang menyangkut berbagai bidang pengetahuan Islam bagi umat Muslim di Nusantara. Karya-karyanya dalam bentuk *syarah* dan *hasyiyah* membuatnya menjadi seorang ulama terkenal uang namanya selalu disebut dalam geneologi intelektual pesantren.

[144] Jajat Burhanuddin, *Ulama dan Kekuasaan*…, hal. 116-118

Dalam bidang fiqh, misalnya, ia menulis *al-Taushih*, sebuah karya anotasi dari *Fath al-Qarib* karya Muhammad ibn al-Qasim al-Ghazali. Dalam bidang aqidah, seperti *Dhai'at al-Yaqin* syarah Kitab *Umm al-Barahin* karya al-Sanusi, dan *Tijan al-Darari* atas *Risalah fi 'Ilm al-Tauhid* karya Syekh Ibrahim al-Bajuri. Sementara itu, di bidang tasawuf, antara lain Kitab *Salalim al-Fudhala'* sebuah komentar atas *Manzhumah Hidayat al-Azkiya ila Thariq al-Awliyaí* karya Zainuddin al-Malibari.[145]

Harus diakui bahwa Syekh Nawawi al-Bantani adalah seorang ulama yang produktif mengarang kitab dalam berbagai bidang keilmuan. Beberapa karya-karyanya tersebut digunakan sebagai bahan ajar dalam kurikulum Pesantren pada zaman sekarang. Ia sudah mulai menulis ketika menetap di Makkah untuk kali kedua. Menurut beberapa orang yang meneliti karya-karyanya, ada sekitar 115 (seratus lima belas) buah kitab yang telah. Namun ada pula yang menyebutkan 99 (sembilan puluh sembilan) buah kitab, yang terdiri atas delapan cabang utama ilmu keislaman, yakni tafsir, hadits, fiqh, ushuluddin, tasawuf, biografi nabi, tata bahasa Arab, dan retorika.

Berikut adalah beberapa karyanya dalam bidang fiqh:

1. *Fath al-Mubin* (1296 H/ 1878 M), diterbitkan oleh Al-wahabiyah. Kitab ini berisi penjelasan atas 601 pertanyaan karya Ahmad bin Muhammad Zahid.
2. *Fath Al Mujib* (1276 H/ 1859 M), diterbitkan oleh Bulaq. Berisi komentar atas *al-Manaqib al- Hajj* karya Muhammad bin Muhammad al-Syirbini al-Khatib
3. *Kasyifah as-Saja'* (1292 H/1875 M) memuat komentar atas *Safinah an-Naja* karya Salim bin Sumair dari Shihr; *Sullamu at-Taufiq* yang ditulis oleh 'Abdullah bin Husain bin thahir Ba'lawi (wafat 1272 H/1855 M).

---

[145]Jajat Burhanuddin, *Ulama dan Kekuasaan*…, hal. 131

4. *Maraqi al-Ubudiyyah* (1287 H/1873 M) diterbitkan oleh Dar al-Ihya al-Kutub al-Arabiyya. Kitab ini berisi komengtar atas *Bidayat al-Hidayah* karya al-Ghazali.
5. *Mirqat Su'ud at-Tashdiq* (1292 H/1897 M) berisi komentar atas *Sullam at-Taufiq ila Mahabat Allah 'ala at-Tahqiq* karya Abdullah al-Ba'lawi.
6. *Nihayat az-Zayn* (1297 H/ 1897 M) berisi anotasi atas *Qurrat al-'Ayn bi Muhimmat ad-Din* karya Zainuddin Abd al-Azizi al-Malibrari.
7. *Quth 'al-Habib al-Gharib*, judul lain *At-Tawsih,* (1301 H/1833 M). Berisi anotasi atas *Fath al-Qarib* karya Muhammad al-Qasim al-Ghazzi, syarah kitab *At-Taqrib* karangan Abu Suja' al-Isfahani.
8. *Suluk al-Munajat* (1297 H/1897 M), merupakan komentar atas *Safinah as-Sala* karangan Abdullah bin Yahya al-Hadhrami.
9. *Suluk al-Jadda* (1300 H/1882).
10. *'Uqud al-Lujain fi Bayan al-Huquq az-Zaujain* (1296 H/1878 M).

Itulah beberapa karya Syekh Nawawi al-Bantani dalam bidang fiqh. Selain itu, ia juga terkenal dalm bidang tafsir. Bahkan, salah satu karya tafsirnya yang berjudul *Al-Munir* adalah kitab tafsir yang sangat menumental. Kitab tersebut disebut-sebut lebih baik dari *Tafsir Jalalain*, karya Imam Jalaludin al-Suyuti dan Imam Jalaludin al-Mahalli. Sementara itu, karya-karya Syekh Nawawi al-Bantani di bidang Akidah, antara lain *Tijan al-Darary, Nur adh-Dhalam*, dan *Fath al-Majid.* Dalam bidang ilmu hadits, salah satu karyanya berjudul *Tanqih al-Qaul.* Adapun karyanya dibidang tasawuf, antara lain *Qami'u ath-Thugyan, Nashaih al-'Ibad,* dan *Minhaj ar-Raghibi.*[146]

[146]Rizem Aizid, *Biografi Ulama Nusantara*..., hal. 154-155

D. Kajian Kitab *Maraqi al-'Ubudiyah*

Kitab syarah dan fatwa merupakan bagian yang inheren dari budaya ulama pra modern, sebagai media utama artikulasi diskursus intelektual Islam, dan sebagai otoritas ulama. Pembahasan dalam syarah berfungsi sebagai elaborasi interpretative dari teks asli (*matan*). Elaborasi tersebut ditransformasi menjadi jantung diskursus intelektual Islam dan akhirnya pembentukan kehidupan keagamaan muslim. Karena itu, syarah menjadi 'konstruksi diskursif internal' dalam dinamika intelektual Islam dengan ulama sebagai agen utamanya.

Dengan demikian, syarah menjadi bagian inheren dari matan yang diinterpretasikan dan dielaborasikan. Syarah 'menyingkap' substansi matan, dan kembali menampilkannya dalam suatu cara yang lebih detail dan diperuntukkan bagi pembaca yang lebih luas. Syarah dihubungkan dengan teks dasar sebagai sumber asli yang otoritatif. Hal ini berlangsung terus, sampai akhirnya kitab syarah itu berkembang menjadi sumber yang otoritatif juga. Proses inilah yang terjadi dan merupakan unsur intelektual utama dalam perkembangan Islam di Nusantara abad ke-19.[147]

Sebagai salah seorang tokoh sentral dalam Jaringan Intelektual di Nusantara abad ke-19, Syekh Nawawi al-Bantani juga melakukan aktivitas seperti demikian. Ia banyak menggunakan karya-karya ulama terdahulu dan kemudian memberikan syarah atau komentar terhadapnya. Metode ini dianggap berfungsi efektif dalam membuat ajaran Islam lebih mudah dicerna oleh para pelajar dan juga bagi masyarakat umum. Ulama yang kitab-kitabnya disyarah oleh Syekh Nawawi al-Bantani, umumnya adalah para ulama yang memiliki kedudukan penting dalam sejarah intelektual di dunia Islam. Tidak heran jika kemudian, kitab-kitab syarah yang ditulisnya

---

[147]Jajat Burhanuddin, *Ulama dan Kekuasaan…*, hal. 134-134. Menyikapi maraknya aktivitas pensyarahan selama abad ini, Fazlur Rahman menilai bahwa syarah juga merupakan tanda dari kemunduran intelektual Islam. Fazlur Rahman, *Islam*, (Bandung: Pustaka, 1982), hal. 45

hingga sekarang masih digunakan sebagai salah satu sumber penting pengajaran Islam di pesantren-pesantren di Indonesia.[148]

Di antara kitab syarah karya Syekh Nawawi al-Bantani yang terus dipakai hingga kini adalah Kitab *Maraqi al-'Ubudiyah*. Kitab ini merupakan syarah dari kitab *Bidayatul Hidayah* karya Imam al-Ghazali. *Bidayat al-Hidayah* sendiri pada dasarnya merupakan kitab tuntunan atau adab dalam beramal ibadah, baik dalam pengertian yang bersifat *sharih* (sesuai dengan tuntunan al-Qur'an atau Hadis), maupun yang bersifat interpretatif dari Imam al-Ghazali. Oleh karena berisi tuntunan adab, maka kitab ini menggunakan hadis-hadis Nabi saw sebagai landasan dalam uraiannya.[149] Berangkat dari pemahaman ini, dari sudut pandang keilmuan, Kitab Bidayatul Hidayah merupakan kitab hadis hukum (fiqh), seperti Kitab *Bulugh al-Maram* karya Ibn Hajar al-'Asqalani, hanya saja ditulis dari perspektif yang sedikit berbeda (bernuansa tasawuf). Agaknya, karena memandang bahwa kajian seperti ini sangat bermanfaat bagi amaliyah ibadah setiap muslim, maka Syekh Nawawi merasa perlu memberikan penjelasan lebih lanjut terhadap isinya.

Penulisan kitab *Maraqi al-'Ubudiyah* diselesaikan oleh Syekh Nawawi pada malam ahad 13 Zulqaidah 1280 H/1872 M, seperti ditulisnya di bagian akhir kitab tersebut.[150] Cetakan pertama Kitab ini telah diterbitkan dan dicetak di Bulaq pada tahun 1293 H/1875 M. Kitab ini kemudian dicetak ulang di Bulaq pada Tahun 1309 H/1891 M, di Mesir pada tahun 1298 H/1880 M dan 1304 H/ 1886 M, di al-Maimanah pada tahun 1307 H/

[148]Seperti dijelaskan oleh Martin van Bruinessen, dari 40 kitab yang ditulis oleh Syekh Nawawi al-Bantani, sekitar 24 di antaranya masih terus dicetak ulang dan digunakan di Indonesia. Dari 24 ini, 9 Kitab dipakai sebagai bahan pengajaran di berbagai pesantren.

[149]Imam al-Ghazali, *Bidayatul Hidayah*, (Jakarta: Khatulistiwa, 2012), hal. 1-10

[150]Syekh Nawawi al-Bantani, *Maraqi al-'Ubudiyah*…, hal. 235-236

1889 M, 1309 H/1891 M dan 1327 H/ 1909 M, serta Percetakan al-Azhariyah al-Mishriyah, Mesir pada tahun 1308 H/ 1890 M.[151]

Menarik untuk didiskusikan adalah mengapa Syekh Nawawi lebih memilih Kitab *Bidayatul Hidayah* untuk disyarah dibanding kitab-kitab hadis lainnya; baik yang bernuansa hadis hukum, seperti *Bulugh al-Maram* karya Ibnu Hajar al-'Asqalani; ataupun kitab hadis-hadis adab, seperti *Riyadhus Shalihin* dan *Adabud Dunya wad Din*. Bahkan Syekh Nawawi dapat memilih hadis-hadis di dalam *Shahih al-Bukhari* atau *Shahih Muslim* yang disepakati keshahihannya oleh ulama untuk menjelaskan persoalan tersebut.[152]

Boleh jadi, pemilihan Kitab *Bidayatul Hidayah* untuk disyarah, oleh Syekh Nawawi al-Bantani adalah karena ia membutuhkan sebuah kitab yang ringkas dan praktis dalam menjelaskan persoalan ibadah yang dapat menghantarkan kepada ketaqwaan. Karena itu, uraian dalam kitab tersebut harus menjelaskan dimensi lahiriyah dan batiniyah yang terkandung dalam setiap ibadah, bukan hanya membahas dari sudut formalitas fiqh semata (hukum). Ini merupakan sesuatu yang logis mengingat Syekh Nawawi al-Bantani sendiri merupakan sosok ulama yang juga terkenal sebagai ahli tasawuf yang berusaha menyelaraskan antara syariat dan hakikat. Kedua hal ini, ia temukan terdapat dalam *Bidayatul Hidayah* karya Imam al-Ghazali.[153]

---

[151] http://abusyahmin,blogspot.com/2014/09/maraqi-al-ubudiyah.html/m=1

[152] Ibn al-Shalah (w.643 H) adalah ulama yang pertama kali menyatakan bahwa kitab yang paling otentik (*shahih*) setelah al-Qur'an adal *Shahih al-Bukhari* dan *Shahih Muslim*. Pendapat ini kemudian dipopulerkan oleh Imam al-Nawawi (w. 676 H) seraya diberi tambahan bahwa para ulama telah *ijma'* (sepakat) dalam masalah itu, sementara umat Islam juga sudah menerimanya. Ali Mustafa Ya'qub, *Imam Bukhari dan Metodologi Kritik Dalam Ilmu Hadis*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), hal. 1

[153] Mengutip penjelasan a-Shawi, Syekh Nawawi menyatakan bahwa syariat adalah hukum-hukum yang dibebankan kepada manusia meliputi perkara yang wajib, mandub, haram, makruh dan mubah.Thariqat adalah melaksanakan perkara-perkara tersebut, sementara hakikat adalah memahami hakikat dari sesuatu, seperti hakekat dari sebuah kewajiban. Gambaran hubungan dari ketiga konsep ini adalah syariat sebagai bahtera (kapal), thariqat sebagai lautan dan hakikat sebagai mutiara. Seseorang tidak akan menemukan mutiara selain di dasar laut, dan tidaklah orang bisa sampai ke dasar laut

Di samping itu, yang tak kalah penting adalah pengakuan Syekh Nawawi al-Bantani terhadap penguasaan hadis dan ilmu hadis dari Imam al-Ghazali. Pengakuan ini dapat dilihat dari pernyataanya sebagai berikut:

(وَحُجَّةُ الْإِسْلَامِ) فَالْحُجَّةُ مَنْ أَحَاطَ بِأَكْثَرِ السُّنَّةِ وَلَمْ يَفُتْهُ مِنْهَا إِلَّا الْيَسِيْرِ. وَأَمَّا الْحَافِظِ فَهُوَ مَنْ أَحَاطَ بِمِائَةِ أَلَفِ حَدِيْثٍ. وَالْحَاكِمِ مَنْ أَحَاطَ بِثَلَاثَةِ آلَافِ حَدِيْثٍ .

Artinya: (*Hujjatul Islam*). *Hujjah* adalah orang yang banyak memiliki (hafalan dan pengetahuan tentang) sunnah sehingga tidak ada yang luput darinya, kecuali sedikit. Adapun *Hafiz* adalah orang yang hafal seratus ribu hadis, sementara *hakim* adalah orang yang hafal tiga ribu hadis.[154]

Penjelasan Syekh Nawawi ketika mensyarah istilah *hujjatul Islam* Imam al-Ghazali yang dikaitkan dengan gelar-gelar ulama hadis (*alqab al-muhaddisin*) menunjukkan pengakuannya atas penguasaan hadis Imam al-Ghazali dan sekaligus untuk menepis anggapan bahwa Sang Imam lemah di bidang ini. Padahal umum diketahui bahwa istilah *hujjah* yang disematkan kepada Imam al-Ghazali mengacu kepada kepiawaiannya dalam mempertahankan prinsip-prinsip kebenaran Islam dengan argumen yang sulit dipatahkan oleh lawan. Dalam konteks al-Ghazali, maka ia diberi gelah sebagai *hujjatul Islam* karena telah berhasil bertindak sebagai penyanggah dari serangan-serangan yang ingin merancukan ajaran Islam.[155] Tetapi oleh Syekh Nawawi al-Bantani, gelar ini kemudian dimaknai sebagai gelar ulama hadis, kemungkinan, agar tidak ada penolakan dari pembaca kitab syarahnya ini.

---

melainkan dengan menggunakan bahtera. Syekh Nawawi al-Bantani, *Maraqi al-‘Ubudiyah*…, hal. 8-9

[154]Syekh Nawawi al-Bantani, *Maraqi al-‘Ubudiyah*, (Tp.: T.Tp., T.th), hal. 3

[155]‘Hujjatul Islam, Sang Pembela”, dalam *https://www.republika.co.id*

1. *Motivasi dan Sistematika Penulisan Kitab Maraqi al-'Ubudiyah*

a. Motivasi Penulisan

Dalam menulis kitab ini, Syekh Nawawi al-Bantani tidak menjelaskan secara tegas hal yang mendorongnya untuk melakukan pensyarahan terhadap Kitab *Bidayatul Hidayah*. Namun dari rangkaian kata yang ditulisnya pada pendahuluan, secara tersirat dapat dinyatakan bahwa motivasi penulisan ini berupa: *Pertama*, untuk mendapatkan berkah dari penulis *Bidayatul Hidayah* dan doa dari para penuntut ilmu yang menuai manfaat dari kitab syarah yang ditulisnya.[156] *Kedua*, Agaknya beliau ingin agar setiap muslim memiliki 'bekal' pengetahuan sebelum melakukan setiap amal ibadah. Ini tergambar dari uraiannya yang sangat rinci mengenai hal-hal yang harus diketahui oleh setiap muslim.

Bekal pengetahuan tersebut berupa: 1) Niat yang lurus sebelum melakukan perbuatan. Ini menjadi sesuatu yang wajib karena niat menjadi landasan utama bagi setiap aktivitas. 2) Pelaksanaan ibadah harus sesuai dengan ilmu yang diperoleh. Menurut Syekh Nawawi al-Bantani, setiap orang dituntut untuk melaksanakan ibadah atas dasar ilmu yang didapat, sebab jika tidak, maka ilmu itu akan sia-sia. Ilmu yang paling utama adalah pengetahuan tentang Allah, Zat Yang Maha Tinggi, kemudian tentang cara beribadah kepadanya. 3) *Pengetahuan tentang* hakekat dari setiap ibadah yang dilaksanakan. Hal ini seperti dijelaskannya buah dari ilmu yang kita pelajari adalah berupa *hidayah* Allah. Hidayah tersebut merupakan jalan untuk menuju kepada-Nya. Hidayah ini mempunyai awal dan akhir (*bidayah* dan *nihayah*), sekaligus memiliki dimensi lahir dan batin. Awal dari Dimensi lahir berupa syariat atau thariqah, dimana wujudnya berupa tatacara beribadah. Sementara akhir dari hidayah berupa *hakekat* sebagai puncaknya. Hakekat inilah yang menjadi dimensi batin dari syariah. Syariat

---

[156]Syekh Nawawi al-Bantani, *Maraqi al-'Ubudiyah Syarh 'ala Bidayat al-Hidayah*, (Tp: Ttp., Tth.), hal. 2

tanpa hakikat tidak berhuna dan tidak membuahkan, sedangkan hakikat tanpa syariat itu palsu, sia-sia dan tidak ada kebaikan yang dapat diharap darinya.[157]

Inilah yang - kemungkinan - menjadi motivasi awal dari Syekh Nawawi al-Bantani sehingga menulis Kitab *Maraqi al-'Ubudiyah*. Di samping untuk mendapatkan barakah dari aktivitas intelektual yang dilakukan, ia juga hendak membekali umat dengan pengetahuan tentang hal-hal yang harus dipahami sebelum melakukan sebuah ibadah sehingga ibadahnya menjadi lebih bermakna dan tidak sia-sia. Motivasi ini sesuai dengan sosok Syekh Nawawi al-Bantani yang dikenal luas sebagai seorang *faqih* dan sekaligus *tokoh sufi*, sebagaimana dapat dilihat dari karya-karyanya yang telah beredar luas.

b. Sistematika Penulisan Kitab

Terkait dengan sistematika penulisan Kitab *Maraqi al-'Ubudiyah,* Syekh Nawawi al-Bantani mengikuti sistematika yang terdapat dalam *Bidayatul Hidayah*. Dalam Kitab yang disebut terakhir ini, Imam al-Ghazali membagi kitabnya kepada dua bagian besar, yaitu Pendahuluan dan Isi. Bagian Pendahuluan berisi tentang keutamaan ilmu dengan berbagai persoalan yang mengitarinya, seperti keharusan memiliki tujuan yang benar dalam menuntut ilmu, godaan dalam meraih ilmu dan tiga kelompok manusia pencari ilmu. Bagian Inti, terdiri atas tiga kajian utama, yaitu tentang Keta'atan, Menjauhi perbuatan dosa (maksiat), dan Tentang Pergaulan Manusia, yang mencakup adab bermuamalah kepada Allah dan berteman dengan sesama makhluk.[158]

Sejalan dengan isi Kitab *Bidayatul Hidayah*, sistematika penulisan *Maraqi al-'Ubudiyah* yang dilakukan oleh Syekh Nawawi al-Bantani adalah sebagai berikut: *Pertama*, sebagai pendahuluan, ia mengawali uraian pada

---

[157]Syekh Nawawi al-Bantani, *Maraqi al-'Ubudiyah*...., hal. 4-10

[158]Imam Al-Ghazali, *Bidayatul Hidayah*…, hal. v-vi

kitab syarahnya dengan memberikan sepatah kata pengantar pujian kepada Allah, mengucapkan syukur dan sekaligus emohon ampunan kepada-Nya. Syekh Nawawi juga mengucapkan syahadat dan shalawat kepada Nabi Muhammad saw serta para keluarga, shahabat dan para pengikutnya. Selanjutnya beliau langsung memberikan syarah terhadap pendahuluan yang dalam Kitab *Bidayatul Hidayah*. Dimulai dengan mensyarah lafaz *amma ba'du*, Syekh Nawawi kitabnya yang memberikan syarah terhadap *Bidayatul Hidayah*. Ia menamakan karyanya ini dengan *Maraqi al-'Ubudiyah*.[159] Di dalamnya Syekh Nawawi juga memperkenalkan Imam al-Ghazali sebagai penulis *al-Bidayah* dan hal-hal lain yang terkait dengan keutamaan mencari ilmu. *Kedua*, bahagian inti yang merupakan penjelasan terhadap isi Kitab *Bidayah.* Di dalamnya, Syekh Nawawi mengikuti sistematika pembahasan yang diberikan oleh Imam Al-Ghazali dalam karyanya tersebut dengan tidak memberikan tambahan baik berupa sub atau pasal tertentu.

Adapun bentuk penulisan syarah yang dilakukan Syekh Nawawi al-Bantani adalah menggunakan metode *yuqala-aqulu* (يُقَالَ - أَقُوْلُ), yaitu menyatukan antara penulisan teks dengan syarah.[160] Ini terlihat dari uraiannya:

(قال ﷺ: يقول الله تبارك) أي تزايد إحسانه (وتعالى) أي تنزه عما لا يليق به أي فى الحديث القدسى والكلام الإنسى (ما تقرب إلي: المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم) وفى رواية للبخارى "وما تقرب إلي عبد بشيء من الطاعات أحب إلي مما افترضته عليه" أي من أداء ذلك.

---

[159]Syekh Nawawi al-Bantani, *Maraqi al-'Ubudiyah*…, hal. 2

[160]Penggunaan istilah ini mengacu kepada pembagian metode penulisan syarah al-Dahlawi. Menurutnya, ditinja dari aspek ini, ada tiga bentuk penulisan syarah, yaitu *bi qawlihi*, *yuqala-aqulu* dan *mamzuj*. Lihat kembali Bab II, hal. 55

Pada contoh di atas terlihat bahwa ketika menjelaskan hadis Nabi, Syekh Nawawi al-Bantani mencampurkan atau menggabungkan penulisan matan dengan syarah yang diberikannya.[161] Pembeda dari kedua teks ini hanya berupa tanda kurung yang menunjukkan kalimat di dalamnya adalah matan atau teks *Bidayatul Hidayah*. Indikasi ini terlihat ketika menulis syarah, ia mengawalinya dengan kata أيْ (= artinya, maksudnya). Sebuah lafaz yang umum dipakai dalam penulisan syarah.

Berdasarkan tela'ah terhadap kedua kitab ini, dapat dikatakan bahwa secara umum, sistematika penulisan kitab *Maraqi al-'Ubudiyah* mengikuti secara utuh bahasan yang terdapat dalam *Bidayatul Hidayah*. Metode ini merupakan sesuatu yang lazim mengingat kitab syarah merupakan kitab yang memberikan penjelasan atau uraian terhadap kitab induknya. Syekh Nawawi tidak merasa perlu memberikan pasal-pasal tambahan dalam karya ini, padahal cara seperti ini juga biasa dilakukan oleh para pensyarah. Boleh jadi, hal ini karena Syekh Nawawi beranggapan bahwa apa materi yang diuraikan oleh Imam al-Ghazali sudah sangat memadai. Di samping karena rasa *ta'zhim* (hormat) yang besar dari Syekh Nawawi terhadap *Hujjatul islam* tersebut.

2. Analisis Tipologi dan Metode Syarah Hadis Syekh Nawawi al-Bantani

Sebelumnya telah dijelaskan bahwa pada dasarnya *Bidayatul Hidayah* bukanlah kitab hadis sebagaimana lazimnya kitab-kitab hadis yang ditulis oleh para ulama, seperti *Kutubussittah*, *Riyadhus Shalihin* atau yang lainnya. Namun demikian, untuk menjelaskan setiap persoalan yang menjadi topik bahasan, Imam al-Ghazali memuat mencantumkan hadis-hadis Nabi. Bahkan, penggunaan hadis dalam kitab ini lebih mendominasi -dibanding ayat-ayat al-Qur'an.

[161]Syekh Nawawi al-Bantani, *Maraqi al-'Ubudiyah*, (Tp.: Ttp, Tth.) hal. 19

Hadis-hadis ini, di antaranya ada yang berfungsi sebagai hadis pokok (utama), dan ada yang sebagai penjelas tambahan. Maksudnya, ketika menjelaskan sebuah topik, terkadang Imam al-Ghazali langsung menyebutkan hadis terkait. Ini yang dimaksud dengan hadis pokok. Tetapi adakalanya, ia memberikan uraian terlebih dahulu, baru kemudian disebutkan hadis pendukungnya. Berikut rincian hadis di dalam Kitab *Bidayatul Hidayah*:[162]

No.	Bab dan Topik	Jumlah Hadis	Sebaran	Status Hadis	
				Utama	Pendukung
I	PENDAHULUAN	6		-	******
II.	BAB I. KETA'ATAN	21			
	Pengantar		1	*	-
	1. Adab Bangun Tidur		-	-	-
	2. Adab Masuk WC		1	-	*
	3. Adab Berwudhu'		2	-	**
	4. Mandi Janabah		-	-	-
	5. Tayamum		-	-	-
	6. Pergi ke Masjid		-	-	-
	7. Memasuki Masjid		4	**	**
	8. Aktivitas dari Terbit hinggaTenggelam Matahari		-	-	-
	9. Adab Melakukan Shalat Lainnya (Sunat)		3	*	**
	10. Adab Tidur		-	-	-
	11. Adab Shalat		1	-	*
	12. Adab Menjadi Imam dan Makmum		1	-	*
	13. Adab Shalat Jum'at		2	*	*

[162]Imam Al-Ghazali, *Bidayatul Hidayah…,* hal. v-vi

	14. Adab Berpuasa		6	*	*****
III	BAB II. MENJAUHI MAKSIAT	10			
	Pengantar		1	*	-
	1. Dosa Tubuh		6	****	**
	2. Dosa Hati		4	**	**
IV	BAB III. MENJAGA HUBUNGAN DENGAN ALLAH DAN SESAMA MANUSIA	6			
	1. Adab Kepada Allah		-	-	-
	2. Adab Terhadap Sesama		6	**	****
JUMLAH HADIS		**43**	-	15	28

Dari tabel di atas terlihat bahwa Kitab *Bidayatul Hidayah* bukan 'murni' kitab hadis, sebagaimana karya-karya yang ada. Namun, mengingat cukup banyak hadis yang dimuat dalam kitab ini, urgensi kitab *Maraqi al-'Ubudiyah* dalam geneologi khazanah pesantren di Nusantara, perkembangan pemahaman teks agama (hadis) yang cenderung literal (*hard textual*), dan sekaligus untuk menjawab kekosongan corak tasawuf dalam pensyarahan hadis, maka kajian tipologi dan metode syarah hadis Syekh Nawawi al-Bantani menjadi cukup menarik.

Terkait dengan analisis terhadap tipologi dan metode metode syarah hadis Syekh Nawawi al-Bantani, seperti telah dijelaskan pada BAB I Sub Kerangka Teori dan Metode Penelitian, untuk metode syarah digunakan pandangan Abu Syuhbah yang menyatakan ada 3 bentuk syarah yang berkembang selama ini dalam tradisi pensyarahan hadis Nabi, yaitu *syarah al-wajiz*, *syarah al-wasith*, dan *syarah al-wafi*. Karakteristik metode syarah *al-wafi* diawali dengan penelitian ke-*sahih*-an hadis dan diakhiri dengan *istinbath* hukum dan atau pesan-pesan moral dari hadis tersebut. Metode *al-*

wasith hanya menekankan kepada aspek pemahaman teks, penjelasan hukum dan pesan moral, sedangkan metode ketiga, biasanya hanya bersifat pengulangan (menukil) uraian-uraian ulama sebelumnya.[163]

Dalam tataran aplikatif, teori Abu Syuhbah ini dipertajam dengan memanfaatkan hasil temuan A. Hasan Asy'ari Ulama'i tentang tahapan atau langkah kerja masing-masing dari ketiga metode syarah hadis di atas. Dalam penelitiannya terhadap 15 kitab syarah hadis, ia menyatakan ada empat aspek, mencakup 23 unsur yang menjadi standar penetapan kategori sebuah kitab syarah. Dari 23 unsur pensyarahan ini, A. Hasan Asy'ari menetapkan bahwa yang termasuk *syarh a-wafi* adalah kitab syarah yang menggunakan metode pensyarahan dengan memenuhi lebih dari 13 unsur dari keseluruhan unsur yang ada. Untuk *syarh al-wasith* paling tidak memiliki antara 7 – 13 unsur, sedang pengelompokan ke dalam *syarh al-wajiz* adalah bagi kitab-kitab syarah yang memenuhi kurang dari 7 unsur dari 23 unsur tersebut.[164]

Sementara itu, untuk menganalisis tipologi syarah hadis Syekh Nawawi al-Bantani; antara tekstual dan kontekstual, digunakan teori hermeneutik hadis Musahadi HAM.[165] Teori ini menjelaskan tujuh prinsip yang harus diakomodir ketika pensyarahan dilakukan. Tujuannya agar diperoleh pemahaman hadis yang tepat dan sesuai dengan konteks kekinian. Ketujuh prinsip tersebut adalah prinsip konfirmatif, prinsip tematis-komprehensif, prinsip linguistik, prinsip historis, prinsip realistik, prinsip distingsi etis-legis, dan prinsip distingsi instrumental-intensional.

Penelitian terhadap Tipologi dan metode syarah hadis Syekh Nawawi al-Bantani sendiri tidak dilakukan secara terpisah dalam bahasan khusus. Maksudnya, analisis terhadap kedua objek pemikiran ini dilakukan secara serentak mengingat mengingat kitab *Maraqi al-'Ubudiyah* hanya

---

[163]Lihat kembali Bab I, Sub Metode Penelitian, Hal. 14

[164]Lihat kembali Bab II, Sub Metode Syarah Hadis, hal. 58-59

[165]Musahadi HAM, *Evolusi Konsep Sunnah*, (Semarang: Aneka Ilmu, 2000), hal. 153

terdiri dari satu jilid. Berikut contoh beberapa syarah Syekh Nawawi al-Bantani:

(أما بعد): فهذا شرح على بداية الهداية سَمَّيْتُهُ "**مراقى العبودية**". أرجو به حصول بركة الشيخ المصنف ودعاء طلبة العلم ممن ينتصف, وليس لى فى هذا إلا الجمع من كلام العلماء الأجلاء بحسب ما أطلعنى الله عليه. فإذا رأيت فيه شيئا من الخلل, فمن وهم صدر من سوء فهمى. فالمطلوب ممن علم ذلك أن يصلحه, فإن بضاعتى من العلم والدين مزجاة, وإيمانى أضعف الإيمان لنقص اليقين مع ضيق الوقت وكثرة الأحزان. فرحم الله أمرأ رأى عيبا فستره وإلى الله الكريم أمد الابتهال أن لايجعله حجة على يوم ظهور الأهوال وأن ينفع به نفسي ومثلي من الجهال. إنه تعالى رؤوف جواد يعطي النوال وإليه التفويض والإعتماد وهو الهادي إلى سبيل الرشاد. آمين.

(*Amma Ba'du*) Ini adalah syarah kitab *Bidayatul Hidayah* yang kuberi nama *Maraqi al-'Ubudiyah*. Aku berharap melalui kitab ini mendapat berkah dari sang Penulis (Imam al-Ghazali) dan juga doa dari para penuntut ilmu yang menuai manfaat dari kitab *Maraqi*. Apa yang aku lakukan hanyalah menghimpun pendapat para ulama yang muliah, sejauh pengetahuan yang dibukakan Allah kepadaku. Jika dalam buku ini didapati kekeliruan, maka sesungguhnya itu dari kesalahpahamanku. Aku berharap siapa saja yang mendapati kesalahan itu, berkenan untuk memperbaikinya. Karena ilmuku sangat dangkal, pengetahuan agamaku juga terbatas. Imanku sangat lemah sebab kurang kokohnya keyakinan, sejalan dengan pendeknya umur dan banyaknya kegalauan yang menimpa. Semoga Allah mengasihi orang yang mendapati kekurangan orang lain, lalu menutupinya. Kepada Allah aku tengadahkan tangan bermohon kepada-Nya, semoga Dia tidak menjadikan kitab *Maraqi al-'Ubidiyah* ini sebagai *hujjah* yang memberatkan diriku kelak di Hari Kiamat. Dan semoga Allah berkenan mendatangkan manfaat darinya, untuk diriku dan untuk orang-orang lain yg *jahil*, sepertiku. Sesungguhnya Allah Maha Pemurah dan Maha Pemberi kepada siapa saja yang meminta. Kepada-Nya aku berserah diri, pada-Nya aku bertawakkal dan Dia-lah yang memberi petunjuk kepada kebenaran. Amin.

Kalimat Syekh Nawawi al-Bantani yang ditulisnya ketika mensyarah kalimat pendahuluan Imam al-Ghazali menunjukkan bahwa ia sendiri yang menamakan kitabnya dengan *Maraqi al-'Ubudiyah*. Untaian kalimat di atas juga menunjukkan ketawadhu'annya terhadap karya intelektualnya ini dengan mengakui kerendahan dan kedangkalan ilmu. Padahal, seperti diinformasikannya di akhir kitab, bahwa penulisan *Maraqi al-'Ubudiyah* selesai pada tahun 1289 H. Tahun-tahun dimana Syekh Nawawi sudah menjadi sosok ulama yang disegani. Bahkan tidak tertutup kemungkinan di tahun ini ia sudah membuka pengajian di pelataran – dan sekaligus menjadi Imam Masjidil Haram.

Menarik untuk dipaparkan bahwa Syekh Nawawi menjelaskan makna Basmalah yang terdapat pada Pendahuluan Kitab *Bidayatul Hidayah* dengan sangat lugas. Seperti ditulisnya:

(بسم الله الرجمن الرحيم) كلمات البسملة أربع, ففيها إشارة إلى إعانة الله تعالى عباده المسلمين على الشيطان, فإنه قال: لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم. فأعطاهم الله تعالى هذه الكلمات الأربع لئلا تضرهم وسوته, وإشارة إلى أن معاصى المؤمنين فى أربعة أوجه: غى السر والعلانية واليل والنهار, فأعطاهم هذه ليغفرها لهم بها. ثم إن معانى الحروف أن الباء براءة الله لأهل السعادة والسين ستر الله على أهل الجهالة والميم محبة لأهل الإسلام والألف ألفته واللام لطاقته والهاء هدايته والراء رضوانه على السابقين والتائبين والحاء حمله على المذنبين والميم منته على المؤمنين والنون نور المعرفة فى الدنيا ونور الطاعة فى العقبى فأعطاهما لعباده المتقين والياء يد الله أي حفظه على أهل الإسلام.

Disini terlihat keilmuan Syekh Nawawi di bidang penafsiran al-Quran. Ia menjelaskan makna-makna setiap huruf yang membentuk lafal *Bismillah*. Puncak dari keahliannya di bidang ini antara lain berupa Kitab *Tafsir al-Munir*, sebuah kitab tafsir yang hingga kini menjadi bacaan di

berbagai pesantren di Indonesia serta dikaji oleh banyak akademisi yang tertarik, baik oleh ilmu ataupun sosoknya sebagai tokoh yang berkontribusi dalam pengembangan keilmuan di Nusantara. Menurut riwayat bahwa asal usul gelar *Sayyidul Ulama Hijaz* tidak lain karena kekaguman para ulama terhadap karyanya ini. Seperti diuraikan oleh Amirul Ulum:

> Ketika usai mengarang *Tafsir al-Munir*, Syekh Nawawi al-Bantani mengirimkan hasil karyanya tersebut kepada para ulama yang tersebar di Negeri Hijaz, Mesir , Syiria dan negara Islam lainnya untuk diteliti dan dikaji ulang isinya. Mereka memberikan apresiasi yang luar biasa atas keberhasilan Syekh Nawawi al-Bantani dalamm menyusun kajian ilmu di bidang tafsir. Karena kagumnya para ulama Mesir atas ide yang dituangkan Syekh Nawawi al-Bantani dalam *Tafsir al-Munir*, akhirnya mereka memberikan gelar *Sayyidul Ulama' Hijaz* kepadanya. Menaggapi pemberian gelar ini, maka Syekh Nawawi al-Bantani pun membalas dengan mengarang sebuah syair yang memuji tentang mereka.[166]

Terkait dengan persoalan persoalan metode dan tipologi syarah hadis, agaknya Syekh Nawawi lebih banyak bermain pada makna lafaz yang terdapat dalam *Bidayatul Hidayah*. Ini dapat dilihat dari uraiannya ketika menjelaskan kalimat pendahuluan yang ditulis oleh Imam al-Ghazali. Dalam beberapa tempat, Syekh Nawawi mencantumkan kata *ayy* (arti atau maksudnya) setelah menulis matan *bidayah*, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya.

(القسم الأول) من قسمى معنى التقوى (فى الطاعات. إعلم: أن أوامر الله تعالى) نوعان: (فرائض ونوافل. الفرائض: رأس المال) إي أصله (وهو أصل التجارة وبه تحصل النجاة) من المهالك (والنوافل هو الربح وبه الفوز) أي الظفر (بالدرجات) وهو الطبقات من المراتب. (قال ﷺ: يقول الله تبارك) إي تزايد إحسانه (وتعالى) إي تنزه عما لا يليق به إي فى الحديث القدسى والكلام الإنسى ("ماتقرب إليَّ: المتقربون بمثل أداء ما افترضت

[166] Amirul Ulum, *Syaikh Nawawi al-Bantani*…, hal. 96-97

عليهم) وفى رواية للبخارى "وما تقرب إلي عبد بشيءٍ من الطاعات أحب إليَّ مما افترضته عليه) أي من أداء ذلك. ودخل تحت هذا اللفظ جميع فرائض العين والكفاية وشمل الفرائض الظاهرة فعلا كالصلاة والزكاة وغيرهما من العبادات, وتركا كالزنا والقتل وغيرهما من المحرمات, والباطنة كالعلم بالله والحب له, والتوكل عليه والخوف منه (ولا يزال العبد يتقرب) أي يتحبب (إليَّ بالنوافل) أي التطوع من جميع صنوف العبادات (حتى أُحِبَّهُ) بضم أول الفعل, لأن الذى يؤدي الفرض قد يفعله خوفا من العقوبة ومؤدي النوافل لا يفعلها إلاَّ إيثارا للخدمة. فلذلك جوزي المحبة التى هي غاية مطلوب من يتقرب بخدمته. والمراد بالنوافل هي النوافل الواقعة ممن أدى الفرائض, لا ممن ترك شيئا منها. كما قال بعض الأكابر: من شغله الفرض عن النفل فهو معذور ومن شغله النفل عن الفرض فهو مغلول. (فإذا أحببته) أي أظهرت حبي له بعد تقربه إليَّ بما ذكر, فإن حبه تعالى قديم غير حادث (كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ولسانه الذى ينطق به ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى بها") أي كنت حافظ أعضائه وحامي أحرائه أن يتحرك بغير رضائي وأن يسكن لغير طاعتي. وهنا معنى أدون من ذلك وهو أنه لا يسمع إلا ذكري ولا ينظر إلا فى عجائب ملكوتي ولا يتلذذ إلا بتلاوة كتابي ولا يأنس إلا بمناجتي ولا يمد يده إلا بما فيه رضاتي ولا يمشى برجله الا فى طاعتي.

Terjemah:

(Bagian Pertama) dari dua bagian makna taqwa (tentang keta'atan. Ketahuilah bahwa perintah Allah ta'ala) ada dua macam: (wajib dan Sunat. Fardhu adalah pokok) atau dasar/modal (seperti modal dalam perniagaan yang dengannya akan diperoleh keselamatan) dari kehancuran (dan sunat adalah keuntungan, dengannya diperoleh keuntungan) atau kesuksesan (berupa derajat), yaitu peringkat martabat. (Rasulullah saw bersabda: Allah swt tabaraka berfirman:) yang senantiasa bertambah kebaikannya (wa ta'ala) artinya suci dari yang tidak pantas disandangnya. (*Tidaklah ada seorangpun yang mendekatkan diri kepada-Ku kecuali dengan melaksanakan apa yang Aku wajibkan atas diri mereka*). Dan dalam riwayat Imam al-Bukhari: "Tidaklah seorang hambapun yang mendekatkan diri kepada-Ku dengan cara menjalankan

keta'atan yang lebih aku sukai daripada melaksanakan apa yang Aku wajibkan atas diriny". Artinya, menunaikan kewajiban tersebut. Kalimat dalam hadis in mencakup seluruh amalan fardhu; baik fardhu 'ain ataupun fardhu kifayah. Mencakup semua amalan fardhu yang nyata, seperti melaksanakan shalat, membayar zakat dan ibadah-ibadah lainnya; dan berupa meninggalkan perbuatan terlarang, seperti zina, membunuh dan lain-lain, dari perbuatan-perbuatan yang diharamkan. Juga mencakup semua amalan fardhu yang bersifat batin, seperti pengetahuan mengenal Allah dan mencintai-Nya, bersikap tawakkal dan takut kepadanya. (Orang yang senantiasa bertaqarrub) artinya mencintai (kepada-Ku dengan mengerjakan amalan-amalan sunat) atau yang bersifat *tathawwu'* dari semua jenis ibadah sunat (hingga Aku pun akan mencintainya) dengan mendhammahkan awwal fi'il.[167] Karena sesungguhnya orang yang mengerjakan amalan fardhu – boleh jadi - karena takut dengan hukuman, dan mengerjakan amalan sunat karena ingin berkhidmat, maka Aku akan memberikan cinta yang merupakan tujuan akhir dari setiap hamba yang mendekatkan diri kepada-Ku. Adapun yang dimaksud dengan perbuatan sunah disini adalah perbuatan yang dikerjakan setelah selesai melaksanakan kewajiban, bukan dilakukan karena meninggalkan yang wajib. Sebagian ulama berkata: "Siapa yang disibukkan oleh perbuatan-perbuatan fardhu, maka ia dapat dimaklumi, adapun orang yang disibukkan oleh amalan-amalan Sunnah sehingga lalai pada amalan fardhu maka ia adalah orang yang terpedaya". (Maka jika Aku telah mencintainya) Maksudnya telah nyata cinta-Ku setelah dia ber-*taqarrub* karena sesungguhnya cintaku itu bersifat *qadim* bukan *hadis* (Maka Aku akan menjadi telinga ynag dengannya ia mendengar, Aku akan menjadi mata yang dengannya ia melihat, Aku akan menjadi lidah yang dengannya ia berbicara, Aku menjadi tangan yang dengannya ia memegang, dan Aku menjadi kaki yang dengannya ia berjalan). Maksudnya, bahwa Aku (Allah) akan menjaga anggota tubuhnya agar tidak melakukan hal-hal yang tidak aku redhai, dan tidak pula berdiam diri tanpa melaksanakan keta'atan. Atau juga dapat dimaknai bahwa ia tidak akan mendengar selain kalimat-kalimat zikir, tidak akan melihat kecuali pada keajaiban-keajaiban ciptaan-Ku. Tidak merasakan kelezatan kecuali dengan membaca Kitab-Ku, tidak merindukan apapun kecuali keinginan untuk bermunajat kepada-Ku, dan tidak mengulurkan tangan

[167]Maksudnya, potongan kata ini dibaca dalam bentuk *fi'il mudhari'* karena *fa fi'il*-nya atau huruf awal pada fi'il tersebut dibaca dengan baris depan (di-*dhommah*-kan). Jadi kalimat ini dibaca dengan *hatta uhibbahu*.

selain pada hal-hal yang Aku ridhai dan tidak berjalan kecuali untuk ketaatan pada-Ku.

Syarah di atas menunjukkan secara eksplisit metode syarah Syekh Nawawi al-Bantani. Dapat dikatakan bahwa untuk aspek umum, ia memenuhi kriteria karena melakukan poin-poin pensyarahan; baik yang berkenaan dengan bunyi lafaz, penjelasan nahwu sharaf, arti lafaz dan penjelasan arti istilah dimaksud. Bahkan pada poin terakhir ini, uraian Syekh Nawawi sangat lugas dan detail, dimana uraian yang diberikannya sangat panjang dan dengan bahasa yang mudah dipahami.

Pada unsur penjelasan bunyi lafaz dan *nahwu-sharaf*, dapat dilihat ketika ia menjelaskan tentang cara membaca lafaz حتى أحبه. Syekh Nawawi menerangkan bahwa kata ini dibaca dengan men-*dhammah*-kan huruf awal dari fi'il tersebut, yaitu huruf *alif*. Ini adalah penjelasan tentang *sharaf* (perubahan bentuk kata sesuai kaedah bahasa Arab). Maka, lafaz tersebut seyogyanya dibaca *uhibbahu* - dalam bentuk *fi'il mudhari'*, bukan dalam bentuk fi'il madhi - *ahabba*.[168] Tujuan penjelasan cara membaca ini adalah untuk mempertegas bahwa seseorang yang senantiasa ber-*taqarrub*, akan dicintai oleh Allah.

Demikian halnya dengan unsur arti kamus dan arti istilah (makna etimilogi dan terminologi), Syekh Nawawi al-Bantani senantiasa mengungkapkan arti dari lafaz-lafaz yang 'sulit' dipahami oleh orang kebanyakan. Ia juga menerjemahkan beberapa lafaz yang umum untuk mempertegas maknanya, Seperti lafaz *tabaarak* yang dimaknai dengan

---

[168]Berdasarkan analisis ini, maka dapat dikatakan bahwa ada kesalahan dalam buku *Maraqi al-'Ubudiyah* edisi terjemah bahasa Indonesia yang diterbitkan oleh Lentera Hati. Disini, penerjemah memaknai ungkapan ini dengan "yang dimaksud dengan hadis tersebut". Kesalahan juga penulis temukan ketika penerjemah mengartikan istilah *hujjah* bagi Imam al-Ghazali. Penerjemah mengartikan penjelasan Syekh Nawawi al-Bantani dengan 'orang alim yang mengetahui sunnah dalam jumlah yang lebih banyak dari apa yang difatwakan olehnya'. Padahal, maksud Syekh Nawawi adalah orang yang mengetahui banyak sunnah dan tidak ada yang luput kecuali sedikit". Syekh Nawawi al-Bantani, *Maraqi al-'Ubudiyah*, edisi terjemah, (Jakarta: Lentara Hati, 2012), Hal. 4 dan 35.

‘yang senantiasa bertambah keta’atannya’. Atau kata *nafilah* yang diperjelas dengan menyebutkan kata *tathawwu*’.[169] Dapat dikatakan bahwa pada poin ini, Syekh Nawawi al-Bantani melakukannya dengan maksimal. Ia selalu menempuh cara ini pada setiap syarah yang diberikan. Tidak hanya pada lafaz hadis, juga pada setiap kata ataupun kalimat Imam al-Ghazali dalam *Bidayatul Hidayah*. Bahasa yang dikemukakan oleh Syekh Nawawi al-Bantani pun – tampaknya – sangat sederhana dan mudah dipahami. Inilah salah satu kelebihan syarahnya mengingat bahasan dalam *Bidayatul Hidayah* sendiri bernuansa tasawuf, yang biasanya ‘akrab’ dengan istilah dan kalimat-kalimat yang sulit dipahami dalam pandangan orang awam.

Terkait dengan kriteria kedua pensyarahan, yakni unsur sanad, terlihat bahwa Syekh Nawawi tidak sedikitpun mengulas persoalan ini Karena hadis-hadis dalam *Bidayatul Hidayah* kebanyakan tidak memiliki sanad; baik perawi baik shahabat ataupun *mukharrij*-nya (atau perawi terakhir yang meriwayatkan hadis tersebut). Bahkan pada hakekatnya, Imam al-Ghazali tidak menyebutkan sebuah hadis secara langsung atau tegas. Ia hanya mendasarkan sebuah bacaan atau perbuatan berdasarkan amaliyah Rasulullah saw. Ini yang banyak ditemukan dalam *Bidayatul Hiayah*, seperti contoh berikut:

(وكان رسول الله ﷺ يطولهن) أي هذه الركعات (ويقول هذا) أي وقت الزوال (وفت تفتح فيه أبواب السماء فأحب أن يرفع لي فيه) أي في هذا الوقت (عمل صالح)كما رواه أبو أيوب الأنصاري. (وهذه الأربع قبل الظهر سنة مؤكدة) أي على قول. والراجح أن ركغتين قبل الظهر آكد من جملة الأربعة كما فى الإحياء. وهذا هو المعتمد. (ففى الخبر) الوارد عن أبي هريرة عن النبى ﷺ (أن من صلاهن) أي أربع ركعات بعد زوال الشمس (فأحسن ركوعهن وسجودهن) أي وفراءتهن (صلى معه سبعون ألف ملك

[169] Syekh Nawawi al-Bantani, *Maraqi al-‘Ubudiyah*..., hal. 19

يستغفرون له إلى الليل) وفى الحديث عند الخطيب البغدادى عن أنس: "من صلى قبل الظهر أربعا غفر له ذنوب يومه ذلك", وفيه عن الطيرانى عن رجل أنصاري "من صلى قبل الظهر أربعا كان كعدل رقبة من بنى إسماعيل" أي كان ثواب ذلك مثل صواب عتق نسمة من بنى إسماعيلين إيراهيم الخليل عليهما السلام.

Terjemah:

(Rasulullah saw memanjangkan) maksudnya raka'at shalat ini (dan Beliau bersabda: Ini) artinya waktu zawal (adalah waktu dimana pintu-pintu langit dibuka, dan aku berharap terangkat ke langit) pada waktu ini (amal shaleh-ku) Seperti diriwayatkan oleh Abu Ayyub al-Anshari. (Empat raka'at zuhur ini hukumnya *sunat muakkad*) menurut suatu pendapat. Tetapi yang kuat adalah pendapat dua raka'at sebelum zuhur dari empat rakaat zuhur, sebagaimana ditulis dalam *al-Ihya*. Inilah pendapat yang *mu'tamad*. (Dan dalam sebuah hadis) yang berasal dari Shahabat Abu Hurairah, diriwayatkan bahwa Rasulullah saw bersabda (Siapa yang mengerjakan shalat tersebut) maksudnya, shalat sunat empat raka'at ketika tergelincir matahari atau *qabliyah zuhur* (dan ia membaguskan ruku' dan sujudnya) artinya bacaannya (maka akan shalat bersamanya tujuh puluh ribu malaikat sambil memohonkan ampun untuknya hingga malam hari). Dalam hadis lain yang diriwayatkan oleh al-Khatib al-Baghdadi, dari Anas ibn Malik, disebutkan bahwa siapa yang shalat empat rakaat sebelum zuhur akan diampuni dosa-dosanya pada hari itu. Diriwayatkan juga dari al-Thabrani, dari seorang shahabat Anshar, bahwa siapa yang shalat empat rakaat sebelum zuhur, maka ia akan mendapat pahala seperti memerdekakan budak yang berasal dari keturunan Nabi Ismail as.

Ada beberapa poin yang dapat diuraikan dari contoh pensyarahan di atas, terkait dengan aspek sanad. *Pertama*, Syekh Nawawi menyertakan penjelasan tentang mata rantai periwayat hadis, dalam hal ini shahabat yang menyampaikan. Seperti pada hadis di atas, ia menyebutkan Abu Ayyub al-Anshari dan Abu Hurairah yang menjadi perawi pertama dalam sanad hadis ini. Agaknya, hal ini dilakukan untuk menutupi kekurangan *Bidayah* pada aspek tersebut. Walaupun, tidak dianalisis lebih lanjut tentang kedua perawi ini; biografi ataupun penilaian ulama terhadapnya. *Kedua*, Syekh Nawawi

al-Bantani menyertakan hadis-hadis pendukung untuk memperkuat penjelasan topik dimaksud. Pada contoh di atas, ia menyertakan hadis riwayat Khatib al-Badgdadi dan al-Thabrani. Sayangnya, pada hadis riwayat al-Thabrani ia tidak menganalisis siapa shahabat anshar tersebut. Padahal dari aspek keilmuan hadis, peraawi seperti ini disebut *mubham* dan periwayatannya dikategorikan sebagai hadis dhaif, walaupun terjadi pada tingkat shahabat. *Ketiga*, Syekh Nawawi menyebutkan persoalan *khilafiyah* yang terjadi dalam masalah ini dan melakukan analisis *tarjih* dengan menyebutkan pendapat yang terkuat. Ia tidak menyebutkan dasar *tarjih* tersebut, boleh jadi karena menghindari bahasan yang bertele-tele dalam *Maraqi al-'Ubudiyah*.

Terkait dengan persoalan penyebutan sanad, Syekh Nawawi al-Bantani sering melakukan hal ini dalam syarahnya, walaupun tidak secara konsisten. Maksudnya, terkadang ia melakukan hal tersebut dan adakalanya mengabaikan. Dalam perspektif ulama hadis, cara seperti ini tidak dianjurkan karena membuka peluang terjadinya penyampaian hadis yang berkualitas *dhaif*. Boleh jadi, karena alasan ini, Syekh Nawawi al-Bantani - ketika menginformasikan sosok Imam al-Ghazali, ia menjelaskan gelar *hujjah* sang Imam dengan makna *laqab* seorang ulama hadis, bukan dalam arti yang dipahami selama ini.[170]

Hal lain yang patut diungkap dalam metode syarah Syekh Nawawi al-Bantani adalah terkadang ia menyandarkan sebuah amal ibadah yang disebutkan dalam *al-Bidayah* dengan menyebutkan bahwa amal tersebut didasarkan atas hadis Nabi dengan menyebutkan *mukharrij*-nya. Boleh jadi, hal ini dilakukan karena ia hendak menegaskan bahwa amalan tersebut merupakan sebuah *sunnah* sehingga dapat diteladani. Sekaligus untuk menepis anggapan bahwa pratek ibadah kaum sufi banyak yang diada-adakan (*bid'ah*). Contohnya:

---

[170]Lihat kembali uraian penulis ketika menjelaskan tentang *Bidayatul Hidayah*

(فإذا فرغت) أي من التطهر (فارفع بصرك إلى السماء) ولو كنت أعمى وارفع يدك واستقبل القبلة بصدرك لأن السماء قبلة الدعاء ولأن حوائج العباد فى خزانة تحت العرش. فالداعى يمد يديه لحاجته ولأن الكعبة أشرف الجهات (وقل: "أشهد أن لا إله إلا الله وحده لاشريك له وأشهد أن مُحَمَّداً عبده ورسوله) كما رواه مسلم والترمذى.

Terjemah:

(Maka apabila engkau telah selesai berwudhu) artinya selesai bersuci (maka tengadahkanlah kepalamu ke langit) sekalipun engkau buta, dan angkatlah kedua tanganmu dengan dada menghadap kiblat, karena langit merupakan kiblat bagi semua doa. Juga karena hajat setiap hamba berada dalam perbedaharaan yang ada di bawah ‘arasy. Seyogyanya seseorang yang berdoa mengembangkan tangannya ketika meminta kebutuhannya karena kiblat merupakan arah yang paling mulia. (Kemudian bacalah doa; “*Asyhadu an laa ilaa ha illallah wahdahu laa syarika lahu wa asyhadu anna muhammadan ‘abduhu wa rasuluhu*) sebagaimana diriwayatkan oleh Muslim dan Turmuzi.

Hal menarik lainnya dalam syarah Syekh Nawawi al-Bantani adalah ia senantiasa menyebutkan hadis lain semakna yang diriwayatkan oleh perawi lain. Ia juga menyertakan hadis-hadis lain untuk menjelaskan sebuah topik, dengan menyebutkan shahabat dan *mukharrij*-nya. Seperti juga ketika menjelaskan hadis pertama dalam Pendahuluan, yakni hadis tentang ber-*taqarrub* kepada Allah. Syekh Nawawi menyebutkan riwayat lain yang semakna dan diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari.[171] Boleh jadi, selain untuk menunjukkan variasi matan hadis dan memperjelas arti dari hadis pokok, cara ini ditempuh meminimalisir perdebatan tentang kualitas keshahihan hadis dimaksud dan sosok keilmuan hadis Sang Imam mengingat ia banyak digugat oleh ualam hadis karena banyak meriwayatkan hadis dhaif – bahkan yang parah kedhaifannya, dalam *Ihya’ Ulumuddin*. Hanya saja, upaya ini belum dapat dikatakan telah memenuhi unsur kedua,

[171] Syekh Nawawi al-Bantani, *Maraqi al-‘Ubudiyah...*, hal. 19

yang terkait dengan persoalan sanad atau para perawi hadis karena penilaian terhadap hadis bersifat individual, satu per satu hadis. Sehingga, walaupun memiliki riwayat semakna dan terdapat dalam kitab hadis lain, boleh jadi hadis yang dikutip oleh Imam al-Ghazali berkualitas *dha'if*.

Juga menarik untuk diperjelas bahwa dalam beberapa syarah yang disampaikannya, terkadang Syekh Nawawi al-Bantani juga menjelaskan kualitas dari hadis yang disebut, seperti dapat dilihat dari syarah berikut ini:

(ولا تتوضأ بالماء المشمس) أي ما أثرت فيه الشمس بحيث قويت على أن تفصل بحدتها زهومة من الإناء الذى يقبل المطرقة غير النقدين, ولو مغطى, لكن كراهة المكشوف أشد لما روى عن عائشة أنها سخنت ماء فى الشمس لرسول الله ﷺ فقال: "لاتفعلي يا حميراء فإنه يورث البرص". وهذا الحديث وإن كان ضعيفا لضعف سنده يقويه خبر عمر ﵁ أنه كان يكره الإغتسال بالشمس. وروي إنه قال: لا تغتسلوا بالماء المشمش فإنه يورث البرص, ولا تخللوا بالقصب فإنه يورث الآكلة, وهذا مشتهر بين الصحابة فصار إجماعا سكوتا.

Teks di atas menyebutkan larangan untuk berwudhu' menggunakan air yang terpapar sinar matahari jika air tersebut berada dalam bejana (air *musyammas*). Larangan ini bersifat *makruh* berdasarkan hadis riwayat Aisyah, dari Rasulullah saw yang melarang penggunaanya karena dapat menyebabkan penyakit kusta. Syekh Nawawi menjelaskan bahwa hadis ini *dha'if* sanadnya. Tetapi diperkuat oleh hadis yang menyebutkan bahwa Umar ibn al-Khathhab tidak suka berwudhu' dengan air tersebut. Ia juga menyebutkan hadis lain riwayat Umar yang melarang mandi dengan air *musyammas*. Menutup uraiannya ini, Syekh Nawawi menyatakan bahwa masalah ini sangat populer di tengah Shahabat sehingga terjadi *ijma' sukuti*.

Terakhir dari analisis terhadap metode syarah Syekh Nawawi al-Bantani adalah ia senantiasa menjelaskan maksud dari setiap topik yang

dibahas. Biasanya penjelasan itu dilakukan ketika menerangkan maksud dari kata-kata yang menjadi judul bab, seperti:

باب آداب الوضوء

المراد بالآداب هنا المطلوبة فتشمل المندوبة والواجبة كما أفاده شيخنا عبد الحميد (فإذا فرغت من الإستنجاء فلا تترك السواك) وأنو بالسواك السنة وتطهير الفم لقراءة القرآن. وذكرالله فى الصلاة كما تنوى بالجماع حصول النسل (فإنه) اى السواك (مطهرة للفم) بفتح الميم وكسرها, اى آلة تنظفه من الرائحة الكريهة (ومرضات للرب ومسخطة للشيطان وصلاة بالسواك أفضل من سبعين صلاة بلا سواك) لخبر رواه الحميدى: "ركعتان بسواك أفضل من سبعين صلاة بلا سواك" . وفى رواية: "ركعة بسواك تعدل سبعين ركعة". ولا يدل هذا الحديث على زيادة فضل السوام على فضل الجماعة التى هي بسبع وعشرين درجة, لأنه لم يتحد الجزاء فيهما لأن درجة واحدة من الجماعة قد تعدل كثيرا من السبعين ركعة بالسواك.

Teks di atas menunjukkan bahwa ketika menjelaskan bahagian pertama dari karyanya ini, Syekh Nawawi al-Bantani menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan adab disini adalah sesuatu yang dituntut, baik tuntutan sunnah ataupun wajib. Kata ‘adab’ menjadi istilah kunci karena selalu mengalami perulangan sehingga dapat dikatakan, inilah inti dari *Bidayatul Hidayah*, yaitu kitab yang menjelaskan tentang hakekat ibadah agar ketika menjalaninya sesorang akan mendapatkan hakekat sejati, yang merupakan bentuk batiniah dari ketaqwaan.

Di samping itu, itu ia juga menjelaskan secara komprehensif faedah atau hikmah dari setiap amal yang dilakukan. Bahkan di akhir uraian, Syekh Nawawi terkadang memberikan kesimpulan terhadap topik yang dibahas. Seperti dapat dilihat dari teks di bawah ini:

والحاصل أن من اجتهد بالتقرب إلى الله تعالى بالفرائض, ثم بالنوافل قربه الله تعالى إليه ورقاه من درجة الإيمان إلى درجة الإحسان, فيصير يعبد الله تعالى على الحضور والشوق إليه تعالى حتى يصير مشاهدا له تعالى بعين البصيرة, فكأنه يراه تعالى. فحينئذ يمتلئ قلبه بمعرفته ومحبته ثم لا تزال محبته تتزايد حتى لايبقى فى قلبه غيرها, فلا تستطيع جوارحه أن تنبعث إلا بموافقة ما فى قلبه. وهذا هو الذى يقال فيه لم يبق في قلبه إلا الله, أي معرفته ومحبته وذكره.

Terjemah:

Kesimpulannya, siapa yang berjuang untuk mendekatkan diri kepada Allah dengan menlaksanakan ibadah wajib dan -kemudian, diikuti dengan amalan-amalan sunat, niscaya Allah akan mendekatkan diri kepadanya serta mengangkat derajatnya dari derajat iaman kepada derajat *ihsan*. Jika sudah demikian, maka orang tersebut akan menjadi hamba Allah yang beribadah kepada-Nya dengan sepenuh hati dan rasa rindu sehingga ia dapat melihat Allah dengan mata hati seolah-olah ia melihatnya dengan mata lahir. Kemudian jiwa orang itu akan dipenuhi oleh *ma'rifah* dan *mahabbah* pada-Nya. Cinta itu akan terus bertambah sehingga tidak ada lagi tempat dalam hatinya selain perasaan cinta kepada Allah. Jika demikian halnya, semua anggota badannya tidak akan melakukan hal-hal yang tidak direstui oleh hatinya. Inilah yang dimaksud dengan ungkapan 'tidak tinggal di dalam hatinya kecuali Allah, yaitu *ma'rifat*, *mahabbah*, dan *zikrullah*.

Dapat dipahami jika Syekh Nawawi al-Bantani akhir dari uraiannya dengan sebuah kesimpulan. Seperti telah dijelaskan bahwa tujuan dari penulisan syarah ini adalah untuk membekali umat dengan pengetahuan tentang pengamalan ibadah. Pengetahuan ini harus dijelaskan dengan bahasa yang mudah dipahami dan tidak bertele-tele. Untuk menutup uraian tersebut, maka diberikan sebuah kesimpulan agar terdapat pemahaman yang tunggal dari teks dan juga syarahnya.

Berdasarkan uraian tentang metode syarah Syekh Nawawi al-Bantani, seperti dijelaskan di atas, dapat ditegaskan bahwa metode syarah

yang ditempuh olehnya adalah **metode syarah *al-wasith*** (pertengahan). Ini diketahui dari terpenuhinya sebagian besar unsur-unsur setiap aspek yang dijalaninya, seperti penjelasan topik, lafal, kalimat, pendapat ulama, mazhab dan yang *rajih* jika terdapat pertentangan. Terkait dengan pendapat mazhab, penulis tidak menemukan bahwa Syekh Nawawi al-Bantani menyebutkan secara tegas nama suatu mazhab atau tokoh tertentu. Boleh jadi etika ini ditempuhnya karena kitab ini adalah tentang adab beribadah. Karena itu ia sengaja menjauhi polemik dengan tidak menyebutkan secara eksplisit nama mazhab tertentu.

Sementara itu, kekurangan (atau kelemahan) dari kitab syarah ini - terutama - pada aspek sanad. Syekh Nawawi terkadang tidak menyebutkan sanad hadis *Bidayatul Hidayah*. Sementara pada hadis penjelas atau yang menjadi bagian dari pensyarahannya, adakalanya ia menyertakan sanadnya, tetapi sangat jarang. Bahkan - terkadang - tidak secara utuh; hanya nama sahabat atau mukharrij saja. Dalam syarah ini juga sulit menemukan pendapat Syekh Nawawi tentang kualitas hadis. Hanya sesekali ia memberi komentar terhadap nilai sebuah hadis. Jika dhaif maka kedhaifan itu akan diberikan pembelaan oleh Syekh Nawawi al-Bantani.

Pada persoalan sanad ini, selain kelemahan-kelemahan di atas, Syekh Nawawi al-Bantani juga melakukan satu hal positif berupa menyandarkan sebuah amal, baik praktek ataupun bacaan, dengan hadis-hadis Nabi. Umumnya hadis-hadis ini terkait dengan doa-doa yang diajarkan oleh Imam al-Ghazali, dan persoalan lainnya. Berdasarkan hasil-hasil temuan inilah, maka penulis cenderung menyatakan baahwa metode Syarah Syekh Nawawi al-Bantani adalah **metode syarah al-wasith**.

Adapun mengenai tipologi pemahaman Syekh Nawawi al-Bantani, dari analisis terhadap contoh syarah yang dikemukakan, terlihat bahwa ia cenderung menggunakan **pemahaman tekstual**. Ini terlihat dari tujuh prinsip pemahaman hadis yang dirumuskan oleh Musahadi HAM, yaitu

prinsip konfirmatif, tematis, linguistik, historis, relistik, distingsi etis-legis dan distingsi intensional dan instrumental,[172] Syekh Nawawi lebih banyak menggunakan prinsip konfirmatif, tematis dan linguistik, dimana ia menyebutkan ayat-ayat al-Qur'an, hadis-hadis terkait dan menggunakan makna lafaz dan kalimat ketika menjelaskan hadis serta tema besar dari setiap topik yang terdapat dalam *Bidayatul Hidayah*.

Penulis tidak menjumpai penjelasan atau syarah Syekh Nawawi al-Bantani yang menggunakan prinsip historis; terkait dengan *sabab wurud hadis* yang menjelaskan latar belakang muncul atau lahirnya sebuah hadis. Atau prinsip realistik yang mempersoalkan relevansi kandungan hadis dengan konteks kekinian dan prinsip distingsi etik-legis yang mengupayakan pembedaan antara nilai etis dan hukum dari hadis-hadis yang disyarah. Ia juga tidak melakukan pembedaan antara sarana dan tujuan yang seyogyanya terdapat pada hadis-hadis tersebut. Padahal, dapat ditegaskan bahwa empat prinsip ini merupakan unsur penting yang dapat dipakai untuk mengukur kontekstualitas sebuah pemahaman hadis. Jika keempat prinsip ini tidak digunakan, maka pemahaman tersebut cenderung menggunakan tipologi tekstual.

Terkait dengan tekstualitas pemahaman hadis dalam *Maraqi al-'Ubudiyah*, agaknya kecenderungan Syekh Nawawi ini juga dapat dianalisis lebih lanjut dengan menggunakan teori Abdullah Saeed yang menyatakan bahwa pemahaman tekstual terdiri atas *soft textual* dan *hard textual*. Dalam kitab ini pemahaman Syekh Nawawi adalah *soft textual* karena ia tidak hanya menggunakan pemahaman kebahasaan *an sich* sehingga cenderung literal. Syekh Nawawi - seperti telah dijelaskan di awal, menerapkan tiga prinsip pemahaman hadis lainnya dalam setiap syarah yang ia kemukakan. Bahkan ia senantiasa mengutip hadis untuk menjelaskan sebuah topik, atau menjelaskan hadis lain, dan atau menisbahkan sebuah uraian dengan hadis

[172]Lihat kembali Bab I Sub D, tentang Kerangka Teoretik

yang mendukung bahasan tersebut. Sementara penerapan prinsip linguistik dilakukan dengan memberi 'tekanan' dengan memunculkan pendekatan tasawuf atau sufistik berupa hikmah atau keutamaan sebuah amal. Pendekatan tasawuf inilah yang kemudian menjadikan syarah hadis Syekh Nawawi tampak lebih 'humanis' dan 'membumi' sehingga dapat diterima oleh semua kalangan.

Menyikapi hasil analisis terhadap tipologi dan metode syarah hadis Syekh Nawawi al-Bantani, agaknya perlu dipertimbangkan pandangan Mujiyo berikut ini.

> Mensyarah bukan hanya menguraikan dan menjelaskan makna dan maksud matan hadis, melainkan juga menguraikan dan menjelaskan seluruh komponen yang terdapat pada hadis. Syarah hadis yang sempurna adalah syarah hadis yang menyentuh semua komponen dalam hadis dengan penjelasan yang benar dan memenuhi kebutuhan pengguna syarah serta sesuai dengan tuntutan makna redaksinya dengan berbagai situasi yang melingkupinya. Sehubungan dengan itu, semua komponan dalam hadis ketika diberi syarah, maka berposisi sebagai matan bagi syarah yang bersangkutan. Adapun komponen-komponen pada hadis yang perlu disyarah secara garis besar adalah sanad dan matan… Oleh karena itu, secara umum sanad dipandang perlu disyarah untuk menunjukkan kondisinya.[173]

Demikian halnya dengan Syuhudi Ismail dan Hassan Hanafi yang mempunyai pandangan serupa. Bagi Syuhudi Ismail yang menegaskan bahwa proses pemahaman hadis baru dapat dilakukan setelah diketahui kualitas hadis tersebut. Menurutnya, untuk pemahaman yang tepat terhadap hadis, perlu dicari indikasi-indikasi yang relevan dengan teks hadis dan untuk menemukan indikasi (*qarinah*) ini diperlukan kegiatan ijtihad; dan kegiatan pencarian *qarinah* barulah dilakukan setelah diketahui secara jelas bahwa sanad hadis yang bersangkutan berkualitas *shahih* atau minimal

[173]Mujiyo, Metode Syarah Hadis…, hal. 57

hasan.[174] Sementara Hassan Hanafi berpendapat bahwa pemahaman terhadap teks-teks keagamaan harus diawali dari adanya kritik sejarah terhadap keaslian teks karena pemahaman terhadap sebuah teks yang tidak asli akan menjerumuskan orang pada kesalahan, bahkan walaupun pemahamannya benar.[175]

Lebih lanjut Hassan Hanafi menjelaskan, setelah memastikan keaslian historis teks tersebut, baru dilakukan proses pemahaman; meliputi bahasa dan keadaan-keadaan kesejarahan yang melahirkannya. Setelah mengetahui arti yang tepat dari teks, langkah berikutnya adalah proses menyadari arti ini dalam kehidupan manusia yang merupakan tujuan akhir wahyu Allah. Hassan Hanafi menyebut tiga proses ini dengan (1) Kesadaran 'historis', yang menentukan keaslian teks dan tingkat kepastiannya; (2) Kesadaran 'eidetik', yang menjelaskan makna teks dan menjadikannya rasional, dan (3) Kesadaran 'praktis yang menggunakan makna tersebut sebagai dasar teoretis bagi tindakan dan mengantarkan wahyu pada tujuan akhirnya dalam kehidupan manusia dan di dunia ini sebagai struktur ideal yang mewujudkan kesempurnaan manusia.[176]

Sebagai penutup bahasan ini, tiga prinsip dasar (*al-mabadi' al-asasiyah*) Yusuf al-Qaradhawi, kiranya dapat memperjelas nilai 'ideal' ketika berinteraksi dengan hadis.[177] Ketiga prinsip dasar itu adalah: Pertama, melakukan penelitian terhadap ke-*shahih*-an hadis menurut kriteria ilmiah yang telah dirumuskan oleh ulama-ulama hadis. Penelitian tersebut diarahkan kepada unsur pembentuk hadis, yaitu sanad dan matan. Kedua,

---

[174]M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), hal. 89

[175]Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi I*, terj. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hal. 1

[176]Hassan Hanafi, *Dialog Agama*..., hal. 1-2

[177]Yusuf al-Qaradhawi, *Kayfa Nata'amalu ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, (Virginia: The International Institut of Islamic Thought, 1990), hal. 33-34

syarih harus memahami dengan benar lafal-lafal hadis menurut kaedah bahasa dan konteks yang dikandungnya, mengetahui *sabab al-wurud* dan posisi hadis tersebut di antara nash-nash al-Qur'an dan hadis berupa kerangka prinsip-prinsip umum dan tujuan universal Islam. Sampai disini, *syarih* harus dapat memilah antara hadis *tasyri'i* dan hadis *ghayr al-tasyri'i*,[178] serta manakah di antara hadis *tasyri'i* tersebut yang memiliki sifat umum dan permanen (universal) dengan yang bersifat khusus dan sementara (temporal). Ketiga, *syarih* harus memastikan bahwa hadis-hadis tersebut tidak bertentangan dengan nash lain yang lebih kuat, baik ayat al-Qur'an ataupun hadis-hadis Nabawi lainnya.

Dapat dikatakan bahwa bagi al-Qaradhawi, pemahaman yang benar terhadap hadis sangat bergantung - pertama kali - kepada kemampuan menilai hadis. Karena itu, apabila seorang *syarih* tidak memberikan ulasan secara khusus terhadap kualitas hadis dalam pensyarahannya, ia tetap harus mengetahui dan meneliti terlebih dahulu nilai hadis tersebut sebagai proses awal dari syarah yang dilakukannya. Dari penjelasan ini dapat disimpulkan bahwa boleh jadi Syekh Nawawi al-Bantani sudah mengetahui kualitas hadis-hadis pokok yang disyarah ataupun hadis-hadis yang ia cantumkan sebagai penunjang. Tetapi, dengan mempertimbangkan unsur kepraktisan, maka ia mengabaikan aspek penilaian kualitas keshahihan hadis, kecuali pada beberapa hadis tertentu yang ia jelaskan nilainya.

---

[178]Pembahagian hadis kepada *tasyri'* dan *ghayr al-tasyri'* didasarkan atas segi keharusan mentaati nabi. Terkait dengan kewajiban ini, hadis terbagi kepada: 1) *Hadis Tasyri'iyyah*, yaitu hadis yang berdaya hukum dan bersifat mengikat. Hadis ini harus diikuti oleh setiap umat, sesuai dengan sifat yang dikandungnya: umum atau khusus, temporal atau permanen, lokal atau universal. 2) *Hadis Ghayr al-Tasyri'i*, yaitu hadis yang tidak mempunyai kekuatan hukum sehingga tidak wajib diikuti oleh setiap muslim karena dilakukan nabi dalam kapasitasnya sebagai seorang manusia biasa. 3) Hadis yang merupakan kekhususan nabi, yaitu segala tindakan yang hanya boleh dikerjakan nabi dan tidak boleh dilakukan umatnya. Hadis kategori ketiga ini dapat dikelompokkan ke dalam hadis yang tidak berdaya hukum. *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta : Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997), Jilid III, Hal. 750-752

BAB IV
PENUTUP

A. Kesimpulan

Syekh Nawawi al-Bantani (1813 – 1897 M) sosok ulama yang sangat terkenal dan memiliki keilmuan yang komprehensif. Karena ketinggian keilmuannya ini, ketika bermukim di Mekkah, ia diizinkan untuk membuka *halaqah* dan sekaligus menjadi Imam di Masjidil Haram. Syekh Nawawi sendiri lebih dikenal sebagai seorang ahli fiqh dan ahli tafsir dengan kecenderungan sufistik yang sangat kuat. Tidak heran jika ketokohannya di bidang keilmuan lain cenderung terabaikan, misalnya ilmu hadis.

Di antara karyanya yang hingga kini masih dipakai dan dipelajari secara luas - terutama di kalangan pesantren adalah Kitab *Maraqi al-'Ubudiyah* yang merupakan syarah dari *Bidayatul Hidayah* karya Imam al-Ghazali; sebuah kitab yang ditulis Sang *Hujjatul Islam* untuk memberikan bimbingan awal jalan menuju ketaqwaan kepada para peminat tasawuf. Sebagai kitab syarah, sistematika isi *Maraqi al-'Ubudiyah* mengikuti isi kitab *Bidayatul Hidayah*, yaitu tentang tuntunan atau adab dalam beramal ibadah, baik dalam pengertian yang bersifat *sharih* (sesuai dengan tuntunan al-Qur'an atau Hadis), maupun yang bersifat interpretatif dari Imam al-Ghazali. Uraian ini paling dominan dalam kitab tersebut. Selanjutnya juga memuat persoalan kemaksiatan yang harus dihindari dan tatacara bergaul kepada Allah dan sesama manusia. Oleh karena berisi tuntunan adab beribadah, maka kedua kitab ini menggunakan hadis-hadis Nabi saw sebagai landasan dalam uraiannya. Pemahaman terhadap hadis-hadis inilah yang dianalisis untuk mengetahui tipologi dan metode syarah Syekh Nawawi al-Bantani.

Dalam pengantar *Maraqi al-‘Ubudiyah*, Syekh Nawawi al-Bantani menjelaskan bahwa motivasinya menulis kitab syarah ini adalah untuk mendapatkan barakah dari penulis *Bidayatul Hidayah* dan sekaligus memberikan ‘bekal pengetahuan’ kepada umat sebelum beribadah serta beberapa hal yang dapat merusak ketaqwaan. Bekal pengetahuan tersebut berupa: 1) Niat yang lurus sebelum melakukan perbuatan karena niat menjadi landasan utama bagi setiap aktivitas. 2) Pelaksanaan ibadah harus sesuai dengan ilmu yang diperoleh. Menurut Syekh Nawawi al-Bantani, setiap orang dituntut untuk melaksanakan ibadah atas dasar ilmu yang didapat, jika tidak, maka ilmu itu akan sia-sia. Ilmu yang paling utama adalah pengetahuan tentang Allah, Zat Yang Maha Tinggi, kemudian tentang cara beribadah kepadanya. 3) *Pengetahuan tentang* hakekat dari setiap ibadah yang dilaksanakan.

Terkait dengan tipologi pensyarahan, terlihat bahwa Syekh Nawawi al-Bantani cenderung memahami hadis secara tekstual. Namun, tekstualitas yang ditempuhnya, adalah *soft textual* - meminjam istilah Abdullah Saeed. Ini terlihat dari penerapan tiga prinsip pemahaman hadis yang dilakukannya, yaitu prinsip konfirmatif, prinsip tematis-komprehensif dan prinsip linguistik. Wujud dari penerapan prinsip ini berupa penyertaan ayat al-Qur’an dan hadis-hadis terkait, di samping memberikan makna terhadap lafaz-lafaz yang dianggap dianggap sebagai istilah kunci dalam matan hadis. Ini merupakan tipologi pemahaman terhadap teks agama (al-Qur’an dan Hadis) yang umum dipakai oleh para ulama tradisional. Sementara pemahaman terhadap kandungan makna hadis diberikan secara mendalam dengan corak sufistik yang sangat kuat, ditandai dengan uraian tentang hikmah doa-doa yang dibaca ketika ibadah tersebut dilakukan. Corak sufistik yang digunakan oleh Syekh Nawawi untuk menjelaskan fiqh merupakan sesuatu yang baru dalam kajian hadis-hadis hukum. Agaknya, upayanya ini dapat dianggap sebagai sebuah bentuk baru dari syarah hadis.

Sejalan dengan tipologi *soft textual* ini, metode syarah yang diaplikasikan Syekh Nawawi al-Bantani adalah *syarah al-wasith* dan mengambil bentuk *yuqaala-aqulu*. Pada bentuk yang terakhir ini, syarah Syekh Nawawi al-Bantani mengambil bentuk 'menyatu' dengan matan kitab *Bidayatul Hidayah* dan sebagai pemisah, matan *bidayah* diberi penanda kurung. Adapun *syarah al-wasith* Syekh Nawawi terlihat dari terpenuhinya mayoritas unsur pada aspek lafaz, matan dan pemahaman, ketika ia mensyarah. Satu aspek yang luput dari uraiannya adalah tentang sanad hadis, dan ini menjadi satu kelemahan kitab *Maraqi al-'Ubudiyah* mengingat syarah pada hakekatnya adalah penjelasan sebuah hadis; baik yang terkait dengan sanad ataupun matannya. Seyogyanya, Syekh Nawawi al-Bantani menempuh cara ini mengingat tasawuf dan fiqh sering ditempatkan pada posisi yang berlawanan karena kaum sufi cenderung 'sangat longgar' dalam menggunakan hadis.

B. Rekomendasi

Syarah hadis merupakan aktivitas pemahaman yang melibatkan banyak indikator ketika dilakukan. Pelibatan semua aspek ini merupakan sebuah keharusan agar diperoleh sebuah pemahaman yang tepat sesuai dengan kebutuhan. Atas dasar argumentasi ini, penelitian terhadap metode syarah Syekh Nawawi al-Bantani boleh dikatakan sebagai upaya meniupkan 'angin segar' di tengah krisis metode syarah yang terjadi belakangan ini, dimana menguatnya tipologi pemahaman *hard textual* yang sangat literal - harus diakui - telah menjadikan ajaran Islam terkesan rigid dan kaku sehingga sukar untuk diterapkan di masa sekarang.

Seyogyanya, dengan melihat khazanah metode syarah hadis para ulama masa lalu, kita tidak perlu terburu-buru menyatakan bahwa pemahaman tekstual sangat tidak cocok dengan semangat zaman. Apa yang dilakukan oleh Syekh Nawawi al-Bantani - dan mungkin oleh ulama lain -

ketika mensyarah hadis menunjukkan bahwa pemahaman tekstual masih bisa dipakai pada masa sekarang. Tentu saja bukan tekkstual kaku atau harfiah semata, tetapi dengan meyertakan qarinah-qarinah lain untuk mendukung pemahaman yang tepat. Bahkan corak tasawuf yang diberikan oleh Syekh Nawawi al-Bantani ketika memahami persoalan (hadis) ibadah, agaknya dapat diterapkan untuk mensyarah hadis-hadis Nabi lainnya, terutama dalam masalah muamalah. Tentu saja dengan membuat format atau metode baru agar nuansa pemahaman hadis dengan sentuhan sufistik itu dapat diterima secara luas. Sementara pemahamannya dalam *Maraqi al-‘Ubudiyah* dapat dipakai sebagai materi ajar ketika memperkenalkan fiqh ibadah di setiap tingkat pendidikan.

REFERENSI

A. Hasan Asy'ari Ulama'i, "Metode Ash-Shan'ani Dalam Mensyarah Hadis", *Tesis*, Banda Aceh: Program Pascasarjana, 1996

Abdul Muqsith Ghozali, dkk., *Metodologi Studi al-Qur'an*, Jakarta: Gramedia Pustaka, 2009

Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadis; Paradigma Interkoneksi*, Yogyakarta: Idea Press, 2008

Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, Bandung, Mizan Pustaka, 2015

Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstual Atas Al-Qur'an*, Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2015

Abu al-Fadl Jamaluddin Muhammad ibn Makram ibn Manzur al-Afriqi al-Mishriy, *Lisan al-'Arab*, jilid II, Beirut: Dar al-Fikr, 1990

Abu Hasan 'Ali al-Hasani al-Nadwi, "Taqdim al-Kitab", dalam Ahmad al-Saharanfuri, *Bazlul Majhud fi Hall Abu Dawud*, jilid 1, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

Abu Syuhbah, *Fi Rihab al-Sunnah al-Kutub al-Shihhah al-Sittah*, (Silsilat al-Buhuts al-Islamiyah, t.tp., 1969),

Agung Danarto, *Kajian Hadis di Indonesia Tahun 1900-1945 (Telaah terhadap Pemikiran Beberapa Ulama tentang Hadis*), Yogyakarta: Proyek Perguruan Tinggi Agama Islam, IAIN Sunan Kalijaga, 2000

Agusni Yahya, 'Pendekatan Hermeneutik dalam Pemahaman Hadis: Kajian Kitab Fath al- Bari karya Ibn Hajar al-'Asqalani', dalam *Ar-Raniry: International Journal of Islamic Studies*, Vol. 1, No.2, Desember 2014

Ahmad 'Ubaydi Hasbillah, *Nalar Tekstualis Ahli Hadis: Akar Formula Kultur Moderat Berbasis Tekstualisme*, Banten: Yayasan Wakaf Darus-Sunnah, 2018

Ahmad Hasan, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj., Bandung: Pustaka, 1994

Ahmad ibn ‘Ali ibn Hajar al-‘Asqalani, *Hady al-Sari Muqaddimah Fath al-Bari Syarh Shahih al-Bukhari*, Beirut: Dar al-Fikr, 1993

Ali Muhammad dan ‘Adil Ahmad Mawjud, “Muqaddimah Tahqiq”, dalam Muhammad al-Husayn ibn Mas‘ud al-Baghawi, *Syarh al-Hadis*, jilid 1, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.

Ali Mustafa Ya’qub, *Imam Bukhari dan Metodologi Kritik Dalam Ilmu Hadis*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991

Al-Shan‘ani, *Tawdih al-Afkar li Ma‘ani Tanqih al-Anzhar*, jilid 1, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Amin Abdullah, “Hadis dalam Khazanah Intelektual Muslim: Al-Ghazali dan Ibn Taymiyah (Tinjauan Implikasi dan Konsekuensi Pemikiran), dalam Yunahar Ilyas dan M. Mas’udi (ed.), *Pengembangan pemikiran Terhadap Hadis*, Yogyakarta: LPPI dan Univ. Muhammadiyah, 1996

Amirul Ulum, *Syaikh Nawawi Al-Bantani: Penghulu Ulama di Negeri Hijaz*, Yogyakarta: Global Press, 2019

Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 2002

Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*, Edisi Perenial, Jakarta: Kencana, 2013), hal. 50-51.

Daniel W. Brown, *Menyoal Relevansi Hadis Dalam Islam Modern*, terj. Jaziar Radianti dan Entin Sriani Muslim, Bandung: Mizan, 2000

Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1996, Cet. VII

E.J. Brill, *First Encyclopaedia of Islam 1913-1936*, Vol. VII, Leiden: E.J. Brills, 1987

Edi Safri, *Al-Imam al-Syafi’i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif*, Padang; Hayfa Press, 2013

Ensiklopedi Hukum Islam, Jakarta : Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997, Jilid III

G.H.A. Juynboll, *Kontroversi Hadis di Mesir(1890-1960)*, terj. Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 1999

Hadari Nawawi, *Metode Penelitian Bidang Sosial*, (Yogyakarta: Gajahmada University Press, 1987

Hamzah Harun al-Rasyid dan Abd. Rauf Amin, *Melacak Akar Isu Kontekstualisasi Hadis dalam Tradisi Nabi dan Sahabat*, Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2018

Imam al-Ghazali, *Bidayatul Hidayah*, Jakarta: Khatulistiwa, 2012

Jajat Burhanuddin, *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*, Bandung: Mizan, 2012

Jujun S. Suriasumantri, "Penelitian Ilmiah, Kefilsafatan dan Keagamaan: Mencari Paradigma Kebersamaan", dalam M. Deden Ridwan (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan Antar Disiplin Ilmu*, Bandung: Nuansa Cendikia, 2001

Khaled Abou Fadl, *Sejarah Wahabi dan Salafi: Mengerti Jejak Lahir dan Kebangkitannya di Era Kita*, Jakarta: Serambi, 2015

-------------, *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Yang Sewenang-Wenang Dalam Wacana Islam*, terj., Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003

M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis*, Yogyakarta: SUKA Press, 2012

M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah Perkembangan Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973

-------------, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadis*, Jilid II, Bulan Bintang: Jakarta, 1994

-------------, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1991

M. Quraish Shihab, "Pengantar" dalam Muhammad al-Ghazalī, *Studi Kritis Atas Hadis Nabi saw: Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhammad al-Baqir, Bandung: Mizan, 1993

M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994

--------------, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992

--------------, *Pengantar Ilmu Hadis*, Bandung: Angkasa, 1987

Maragustan Siregar, *Pemikiran Pendidikan Syekh Nawawi al-Bantani*, Yogyakarta: Data media, 2007

Moeflich Hasbullah, *Islam dan Transformasi Masyarakat Nusantara: Kajian Sosiologis Sejarah Indonesia*, Depok: Kencana, 2017

Mu'ammar Zayn Qadafi, *Sababun Nuzul dari Mikro hingga Makro: Sebuah Kajian Epistemologis*, Yogyakarta: InAzna Books, 2015

Muh. Tasrif, dkk. "Rekontekstualisasi Al-Hadits di Indonesia, dalam Jurnal *Istiqra*, Volume 03, Nomor 01, 2004

Muhammad 'Abd al-'Aziz al-Khuli, *Miftah al-Hadis aw Tārikh Funun al-Hadis*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *al-Hadis Qabla al-Tadwin*, Beirut: Dar al-Fikr, 2001

Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadis: Ulumuhu wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dar al-Fikr, 1989

Muhammad Abu Syuhbah, *Difa' 'an al-Hadis*, Beirut: Dar al-Fikr, 1991

Muhammad Abu Zahu, *al-Hadis wa al-Muhaddisun*, Tp: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th

Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Riyadh: Bayt al-Afkar al-Dawliyah, 1998

Muhammad ibn Zakariyya al-Kandahlawi, *Awjaz al-Masalik ila Muwatha' Maālik*, jilid I, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Muhammad Jamaluddin al-Qasimi, *Qawa'id al-Tahdits min Funun Musthalah al-Hadits*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th

Muhammad Thahir al-Jawwabi, *Juhud al-Muhadditsn fi Naqd Matn al-Hadis al-Nabawi al-Syarif*, t.tp.: Mu'assasat al-Karim ibn 'Abdullah, t.th.

Munawir, *Yang Tetap dan Yang Berubah Dalam Hadis Nabi SAW (Dialektika Pemahaman Hadis Antara Ahl al-Hadis dan Ahl al-Ra'y)*, Purwokerto: STAIN Press, 2018

Munzier Suparta, *Ilmu Hadis*, Jakarta: Rajagrafindo, 2010

Musahadi HAM, *Evolusi Konsep Sunnah*, Semarang: Aneka Ilmu, 2000

Musfir 'Abdullah al-Damini, *Maqayis Naqd Mutun al-Hadis*, Riyadh: t.p., 1984

Mushtafa ibn 'Abdullah al-Qastantini al-Rumi Haji Khalīfah, *Kasy al-Zunun 'an Asami al-Kutub wa al-Funūn*, jilid 1, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992

Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al--Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000

Nizal Ali, "Kata Pengantar" dalam Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadis; Paradigma Interkoneksi*, Yogyakarta: Idea Press, 2008

Nor Huda, *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2007

Nuruddin 'Itr, *Manhaj al-Naqd fi Ulum al-Hadis*, Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1997

Oman Fathurrahman, "Ulah Malaysia dan Ketidakpedulian Kita", dalam *Harian Seputar Indonesia*, Kamis 27 Agustus 2009

Rizem Aizid, *Biografi Ulama Nusantara: Pemikiran dan Pengaruh Mereka*, Yogyakarta: Diva Press, 2016

Sa'dullah Assa'idi, *Hadis-Hadis Sekte*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996

Shalahuddin al-Idibi, *Manhaj Naqd al-Matn ‘inda ‘Ulama’i al-Hadis al-Nabawi*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1983

Siddiq Hasan Khan al-Qanuji, *al-Khiththah fi Zikr al-Shihhah al-Sittah*, (Beirut: Dar al-‘Ilm, 1985

Subhi al-Salih, *‘Ulum al-Hadith wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dar al-‘Ilm li al-Malayin, 1988

Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat,* Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997

Syafruddin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009

Syekh Nawawi al-Bantani, *Maraqi al-‘Ubudiyah*, Tp.: T.Tp., T.th

-------------, *Maraqi al-‘Ubudiyah: Tangga Menuju Kesempurnaan Ibadah*, terj., Jakarta: Lentera Hati, 2012

Thomas Patrick Hughes, *Dictionary of Islam,* Chicago: KAZI Publications, 1994

Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1995

Syu‘ayb al-Arna’ut dan Ibrahim Bajiz, “Muqaddimah”dalam Zainuddin Abu al-Farj ‘Abd al-Rahman ibn Rajab, *Jami‘ al-‘Ulum wa al-Hikam fi Syarh Khamsina Hadis min Jawami‘ al-Kalim*, jilid 1, Beirut: Muassasat al-Risalah, 1998

Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi, *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis*, Yogyakarta: LPPI, 1996

Yusuf al-Qaradhawi, *Kayfa Nata’amalu ma’a al-Sunnah al-Nabawiyah: Ma'alim wa Dhawabith*, al-Ma‘had al-‘Alami li al-Fikri al-Islami, Virginia, 1990

Link :

https://almanhaj.or.id/3681-ajaran-tasawuf-merusak-aqidah-islam.html (Abdul Aziz bin Abdullah al-Husaini, *Ajaran Tasawuf Merusak Aqidah*)

https://www.rumahfiqih.com/y.php?id=525M (Galih Maulana, *Antara Fiqh dan Tasawuf*)

https://www.republika.co.id (Hujjatul Islam, Sang Pembela)

https://guzzaairulhaq.wordpress.com/samudera-tasawuf/ penyelarasan-tasawuf-dengan-syariat -dalam-pemikiran-al-ghazali *(Idris Yusuf dan Hendriyanto al-Mandari,* Penyelarasan Tasawuf dengan Tarikat dalam Pemikiran Imam Al-Ghazali)

GLOSSARIUM

‘Adil : -dalam periwayatan hadis- Orang yang terdapat pada dirinya integritas keberagamaan yang memenuhi empat persyaratan, yaitu beragama Islam, mukallaf, senantiasa bertaqwa, dan memelihara muru’ah.

Ahad : Jenis hadis yang jumlah perawinya tidak sampai kepada jumlah mutawatir, atau dengan kata lain, hadis yang memiliki jalan sanad kurang dari derajat mutawatir.

Asbab al-wurud : Sebab-sebab atau peristiwa khusus yang mendorong lahirnya suatu hadis.

Da‘if : 1. Dalam periwayatan- adalah seorang perawi yang mendapat *jarh* (cela) dari ulama kritikus hadis. 2. Salah satu nama hadis, yaitu hadis-hadis yang tidak memenuhi persyaratan hadis *sahih* dan atau hadis *hasan*.

Gharib : 1. Ilmu ------- hadis yaitu ilmu yang membahas tentang hadis-hadis yang tidak jelas atau samar maknanya sehingga sulit dipahami. 2. Hadis ------ adalah hadis yang diriwayatkan oleh seorang perawi

Hadis : Segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Muhammad saw. berupa perkataan, perbuatan, *taqrir*, dan sifat (ciri) fisik dan akhak beliau.

Hadis *Targhib* adalah hadis-hadis yang kandungan maknanya berisi dorongan untuk meningkatkan amal kebaikan, khususnya di bidang ibadah.

Hadis Tarhib adalah hadis-hadis yang muatannya berupa dorongan untuk menjauhi larangan Allah

Hadis Hasan : Hadis yang bersambung sanadnya, diriwayatkan oleh perawi yang *‘adil* tetapi kurang *dabit*, dan tidak mengandung *syadh* ataupun *‘illat*.

Ilmu Syarah Hadis : ilmu yang mempelajari tata cara memahami sebuah hadis agar dapat disingkap dan diperoleh kandungan makna sebuah hadis sesuai dengan maksud dan spirit kandungannya. Disebut juga ilmu fiqh hadis atau ilmu ma'anil hadis.

Intertekstualitas : sebuah pendekatan untuk memahami sebuah teks melalui teks lain. Sebuah teks tersebut dengan demikian diposisikan sebagai sisipan atau bagian dari teks-teks lain, yang tempat dan waktunya boleh jadi terpisah jauh.

Jawi : Istilah Arab, yang merujuk kepada orang-orang yang berasal dari Nusantara (Indonesia)

Kontekstual : Pemahaman terhadap teks-teks agama (al-Qur'an dan Sunnah) dengan menggunakan analisis rasional dan kritik historis terhadap asal-usul dan proses lahirnya sebuah ajaran, dengan tetap berpegang kepada prinsip-prinsip yang terkandung di dalamnya.

Kutub al-Sittah : Enam kitab hadis yang disepakati oleh mayoritas ulama hadis sebagai kitab-kitab hadis yang bertaraf standar - berdasarkan pertimbangan-pertimbangan tertentu - dan dinilai sebagai rujukan utama dalam mencari hadis (mu'tabar). Secara berurutan, keenam kitab ini adalah *Sahih al-Bukhari*, *Sahih Muslim*, *Sunan Abu Dawud*, *Sunan al-Turmudhi*, *Sunan al-Nasa'i*, dan *Sunan Ibn Majah*.

Maqbul : Hadis yang dapat diterima dan dijadikan hujjah karena memenuhi persyaratan kesahihan hadis

Mardud : Hadis yang ditolak dan tidak dapat dijadikan hujjah karena tidak memenuhi unsur kesahihan hadis.

Marfu' : Hadis yang disandarkan kepada nabi.

Matan : Teks atau lafal hadis yang di dalamnya mengandung makna atau ajaran tertentu.

Maudhu' : Perkataan seseorang yang dinisbahkan secara sengaja kepada Rasulullah. Biasanya diartikan dengan istilah ''palsu''.

Metode: 1. cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai maksud (dalam ilmu pengetahuan dan sebagainya);
2. cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang ditentukan.

Metode syarah al-wafi : Suatu metode pemahaman hadis yang menjelaskan hadis, baik dari aspek keshahihan ataupun kandungan maknanya dengan melibatkan semua *qarinah* yang menyertai pemahamannya

Metode syarah al-wasit : *syarh tawassut* atau syarah pertengahan. Sama seperti syarah al-wafi, hanya saja lebih pendek uraiannya.

Metode syarah al-wajiz : Diistilahkan juga dengan *al-syarh al-ijmali* . Metode pensyarahan yang ringkas. Biasanya hanya berupa komentar singkat (*ta'liq*)

Mukhtalif : Hadis-hadis yang secara lahir tampak saling bertentangan. Ilmu ------ hadis adalah ilmu yang mempelajari tentang hadis mukhtalif

Periwayatan : (atau *al-riwayat*) = kegiatan penerimaan dan penyampaian hadis serta penyandaran hadis itu kepada rangkaian para periwayatnya dengan memakai bentuk dan lambang tertentu.

Perawi: Orang yang meriwayatkan hadis.

Rihlah : perjalanan mencari hadis

Shahabat : Orang Islam yang pernah bergaul atau melihat Nabi, beriman kepadanya dan meninggal dalam keadaan beragama Islam

Shahih : Hadis yang bersambung sanadnya, diriwayatkan oleh perawi yang *'adil* dan *dabit*, tidak ber-*'illat* dan tidak mengandung keganjilan (*syaz*)

Syarah : uraian terhadap materi-materi tertentu, lengkap dengan unsur-unsur dan segala syarat yang berkaitan dengan objek pembahasan. --------- hadis adalah upaya pemahaman yang ditujukan terhadap teks-teks hadis - baik yang berhubungan dengan kehidupan agama ataupun selainnya, agar diketahui hukum ataupun hikmah yang

terkandung di dalamnya sehingga dapat menjadi pedoman bagi umat Islam.

Shihafiyah : lembaran catatan-catatan hadis. Shuhuf : kumpulan lembaran atau catatan hadis

Tabi'in : Orang Islam yang pernah bertemu dengan seorang *sahabat* nabi dan ketika wafat tetap beragama Islam

Tekstual : Tipologi pemahaman teks agama yang berpegang kepada arti lahiriah nas tanpa berusaha mencari *'illat* yang terdapat di dalamnya sehingga bersifat *a historis* karena mengabaikan proses turun atau lahirnya sebuah ajaran. *Soft* ---------- : Pemahaman dengan menganggap makna literal sebagai basis pengkajian makna teks, tetapi juga memungkinkan kelenturan penafsiran sambil berusaha mempertahankan makna berbasis riwayatnya. Hard --------- : pemahaman makna literal secara kaku tanpa mempertimbangkan kompleksitas maknanya

Zawa'id : Hadis yang diriwayatkan oleh seorang *mukharrij* (pengumpul hadis) tertentu.

Ziyadah : Tambahan kata atau kalimat yang dikemukakan oleh seorang perawi hadis dan tidak dijumpai dalam periwayatan lain yang semakna.

INDEKS

T

Penerbit dan Percetakan
NoerFikri
Jl. Mayor Mahidin No. 142
Tlp./Fax. (0711) 366 625
E-mail : noerfikri@gmail.com
Palembang - Indonesia

ISBN 978-602-447-655-7